DIE ÄLTESTE TERMINOLOGIE

DER

JÜDISCHEN SCHRIFTAUSLEGUNG.

Die exegetische terminologie
der Jüdischen Traditionsliteratur
Teil I
(See T. II, obverse of title page)

DIE ÄLTESTE TERMINOLOGIE

DER

Jüdischen Schriftauslegung

EIN WÖRTERBUCH

DER

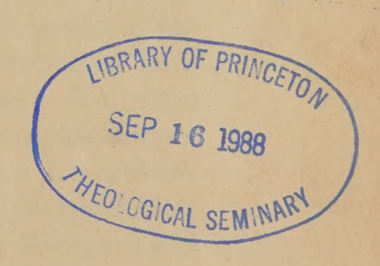
BIBELEXEGETISCHEN KUNSTSPRACHE DER TANNAITEN

VON

Dr. Wilhelm Bacher

PROFESSOR AN DER LANDES-RABBINERSCHULE ZU BUDAPEST





Leipzig

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1899

VORWORT.

Von den Anfängen der Schriftauslegung, wie sie sich lange vor Abschluss des biblischen Kanons in den Schulen Palästina's entwickelte, legt kein Litteraturdenkmal unmittelbares Zeugniss ab. Die auf uns gekommenen tannaitischen Midraschwerke giengen aus den Schulen *Ismaels* und *Akiba's* hervor und beruhten in ihrer ursprünglichen Redaction auf der Bibelexegese der vorhadrianischen Zeit, der sechs Jahrzehnte zwischen der Zerstörung Jerusalems und dem Falle Bethars; ein grosser Theil ihres Inhaltes gehört der nachhadrianischen Zeit an, und ihre letzte Gestalt erhielten sie um die Zeit des Abschlusses der Mischna, fast sieben Jahrhunderte nach Ezra, dem ersten Schriftgelehrten. Nichtsdestoweniger gewähren diese Werke und die ausserhalb derselben erhaltenen Reste der tannaitischen Bibelexegese die Möglichkeit, auch in die Schriftauslegung der früheren Generationen, der Jahrhunderte vor der Zerstörung Jerusalems einen Blick zu thun. Sehr viele der exegetischen Einzelheiten, welche in der tannaitischen Ueberlieferung anonym erhalten sind, gehen wahrscheinlich auf eine Zeit zurück, die älter ist als die ältesten mit Namen überlieferten Autoritäten. Aber nur für einen geringen Theil dieser anonymen Midraschsätze lässt sich der Beweis eines so frühen Ursprunges führen. Hingegen enthält die tannaitische Litteratur ein Element, das man dem grössten Theile nach als Erzeugniss jener früheren Periode der palästinensischen Schriftauslegung betrachten kann. Es ist das die *Terminologie der Bibelexegese,* wie sie uns in jener Litteratur überall entgegentritt und

von der wir mit Sicherheit annehmen dürfen, dass sie mit der Schriftauslegung selbst in den Kreisen der Schriftgelehrten Palästina's sich allmählich bildete und entwickelte und zur Zeit der Zerstörung Jerusalems in ihren wesentlichen Bestandtheilen längst vorhanden war. Diese Terminologie kann als authentisches Denkmal der ältesten Schriftauslegung, als das wichtigste Zeugniss von den Anfängen des Midrasch anerkannt werden. Allerdings ist diese bibelexegetische Terminologie auch in den zwei Jahrhunderten von Hillel bis zum Schlusse der tannaitischen Zeit vermehrt worden; aber im Grossen und Ganzen blieb sie unverändert, ihr Grundstock blieb derselbe, wie das ja auch bei einer auf der Tradition mehrerer Jahrhunderte beruhenden Disciplin nicht anders denkbar ist. Wenn ich also in der gegenwärtigen Arbeit die bibelexegetischen Kunstausdrücke der Tannaiten zusammenzustellen unternommen habe, so leitete mich dabei zunächst die Absicht, von jenem einzig sichern Denkmal der gleichsam vorgeschichtlichen Zeit der Schriftauslegung Palästina's zum ersten Male ein Gesammtbild zu bieten. Doch habe ich auch solche Bestandtheile der tannaitischen Terminologie in mein Wörterbuch aufgenommen, die erwiesenermaassen einer späteren Epoche der Tannaitenzeit angehören; denn ich wollte die bibelexegetische Kunstsprache des tannaitischen Midrasch in möglichster Vollständigkeit darstellen. Auf die Unterschiede des terminologischen Sprachgebrauches zwischen den Schulen *Ismaels* und *Akiba's* habe ich überall aufmerksam gemacht, dem Beispiele *D. Hoffmanns* in seiner grundlegenden Schrift: „Zur Einleitung in die halachischen Midraschim" (Berlin 1887) folgend und manche neue Beobachtung zu den seinigen hinzufügend. Dabei ist zu beachten, dass in der Regel der Ismael'sche Midrasch den älteren Sprachgebrauch darbietet, aber auch der Akiba'sche Midrasch sich zumeist innerhalb der Grenzen der alten Terminologie bewegt.

Mein Wörterbuch umfasst die gesammte Schriftauslegung der Tannaiten, sowohl die halachische, als die nichthalachische (agadische), wie ja auch die tannaitische Midraschlitteratur beide Gebiete ungeschieden enthält. Das Material entnahm ich ausser

den tannaitischen Midraschwerken, die ich unten besonders nennen werde, auch anderen tannaitischen Quellen. Die exegetischen Regeln *Hillels, Ismaels* und *Eliezer b. Jose Gelili's* habe ich vollständig verarbeitet. Die zur halachischen Hermeneutik gehörenden Kunstausdrücke, die keine Beziehung zur Auslegung des Bibeltextes haben, wurden nicht berücksichtigt. Von der nachtannaitischen Litteratur habe ich nur bei einzelnen Artikeln zwei Werke der palästinensischen Agada (Pesikta, Genesis rabba) herangezogen, um zu zeigen, wie die Terminologie der letzteren sich enge der tannaitischen Terminologie anschliesst. Bei der Bearbeitung des Stoffes leitete mich nur der lexikologische Gesichtspunkt: die Feststellung der Bedeutung und des Sprachgebrauches. Methodologische Erörterungen, die namentlich bei manchen der zur halachischen Schriftauslegung gehörigen Ausdrücke am Platze wären, blieben ausgeschlossen. Durch Häufung der Beispiele habe ich zuweilen einen Einblick in die Art der Schriftauslegung selbst geboten, welche sich dieser Kunstsprache bediente.

Was den Inhalt der hier dargestellten Terminologie betrifft, sei Folgendes hervorgehoben. Ihre Ausdrücke benennen den Gegenstand der Auslegung: den Text der heiligen Schrift und seine Bestandtheile; sie kennzeichnen den Text nach seinen inhaltlichen und formalen Eigenschaften, aus denen sich die Regeln für die Auslegung ergeben; sie beziehen sich endlich auf die Thätigkeit des Auslegers und sein exegetisches Verfahren. Besonders hervorstechend ist der dramatische Charakter dieser Terminologie. Sie verräth überall ihren Ursprung aus der lebendigen Discussion des Lehrhauses, aus dem Dialoge zwischen Lehrer und Schüler, zwischen gemeinsam forschenden Schriftauslegern. Aber auch der Gegenstand der Auslegung, der Bibeltext, erscheint in dieser Terminologie nicht als todtes Object; er tritt vielmehr dem Ausleger lebendig gegenüber, er wird fortwährend personificirt, wie das besonders aus der S. 90 ff. gegebenen Zusammenstellung ersichtlich wird. — Der dramatische Charakter der bibelexegetischen Terminologie findet seine Fortsetzung und

Steigerung in der Dialektik des Talmuds, deren Terminologie zum Theile auf jene zurückgeht.

Der sprachliche Charakter unserer Terminologie ist derselbe, den die tannaitische Litteratur im allgemeinen darbietet: ein durch das Aramäische stark beeinflusster Hebraismus. Rein aramäisch sind nur wenige Partikeln und ganz vereinzelte Verbalformen. Von griechischen Lehnwörtern hatte ich nur drei zu verzeichnen (S. 125, 127, 131).

Die besonders häufig benützten Quellen habe ich mit folgenden Abkürzungen citirt:

M = Mechiltha, ed. Friedmann (Wien 1870).
S = Sifrâ, ed. Weiss (Wien 1862).
Sn = Sifrê zu Numeri, ed. Friedmann (Wien 1864).
Sd = Sifrê zu Deuteronomium (zusammen mit Sn).
T = Toseftha, ed. Zuckermandel (Pasewalk 1880).
SO = Seder Olam.

Die Mischna ist nur mit Nennung des betreffenden Tractates citirt.

Für den hier gebotenen Versuch, die Terminologie der tannaitischen Bibelexegese darzustellen, kann ich keine Vorarbeiten nennen. *A. Steins* Talmudische Terminologie, zusammengestellt und alphabetisch geordnet (Prag 1869), behandelt ein viel weiteres Gebiet auf sehr unmethodische und auch sachlich ungenügende Weise. Die Wörterbücher über Talmud und Midrasch behandeln natürlich auch die meisten der hier besprochenen Ausdrücke, aber zumeist auf sehr mangelhafte Weise, so dass meine Arbeit auch als Ergänzung zu jenen Wörterbüchern willkommen sein dürfte.

Budapest, Juni 1899.

Wilhelm Bacher.

א

אָב, Pl. אָבוֹת. In den Ausdrücken אבות מלאכות (M. Sabb. VII, 2. 4), אבות נזיקין (M. Baba Kamma I, 1), אבות הטומאות (M. Kelim I, 1), von denen auch die Singularformen vorkommen, bedeutet אָב die Hauptart eines Begriffes, zu der sich dessen Unterarten so verhalten, wie die Nachkommen zum *Stammvater*. Die Unterarten heissen dem entsprechend תּוֹלָדוֹת, eig. Nachkommen (im Sing. תולדה), s. Baba Kamma 2 a, Sabbath 68 a (וָלָד st. תולדה s. M. Toharoth I, 5; j. Sabb. c. II Ende)[1].

Die *genealogische* Bedeutung des Wortes אָב liegt auch dort zu Grunde, wo es mit dem Verbum בָּנָה und dessen Derivat בִּנְיָן verbunden ist. In dieser Verbindung tritt zu dem genealogischen Bilde das vom Bauen hinzu. Dabei muss, wenn man den Ausdruck recht verstehen will, אב stillschweigend zu בֵּית אָב, Familie, ergänzt werden[2]. Wenn es also von einer Bibelstelle heisst: זה בנה אב, so bedeutet das soviel wie: זה בנה בית אב[3]. D. h.: Diese Bibelstelle (זה = המקרא הזה) hat eine Familie gegründet, indem sie die Hauptstelle ist, von der sich die Erklärung anderer, ihr gleichartiger Stellen herleitet. Wenn z. B. in Num. 15, 27 die zu opfernde Ziege als einjährig bezeichnet wird, so erscheint diese Stelle als die Hauptstelle, aus der für alle Stellen, an denen die Ziege als Opferthier vorkömmt, zu folgern ist, dass dieses einjährig zu sein hat (Sn z. St., 32 b 21:

---

[1] *Hâi* Gaon erklärt den Ausdruck nicht in genealogischem Sinne. Nach ihm bedeutet אב in den obigen Ausdrücken soviel wie Wurzel; und er erklärt daraus אבו, Hiob 8, 12. S. die aus Hâis Wörterbuche in den Text von *Abulwalîds* Wörterbuch, Art. אבה (in der Rouener Handschrift des Originals), eingefügte Stelle. Auch Aruch אב II erklärt אב הטומאה mit עיקר הטומאה, verweist aber auf die Bed. von אבי in Gen. 4, 21.

[2] Es ist das genau dieselbe Ellipse, wie in dem biblischen אבות statt בתי אבות; s. Num. 31, 26; Josua 14, 1; I Chr. 8, 6; ib. 26, 32; II Chr. 5, 2.

[3] Vgl. die übertragene Bedeutung des Ausdruckes בנה בית, I Sam. 2, 35; I Kön. 11, 38.

והקריבה עז בת שנתה זה בנה אב כל מקום שנאמר עז צריך שתהא בת שנתה). Die Formel בנה אב ist nur noch in wenigen Beispielen vorhanden[1]; sie ist schon früh durch das Substantiv בִּנְיַן אָב verdrängt worden, dem unten ein besonderer Artikel gewidmet ist. Der volle Ausdruck בית אב findet sich noch, in einer von dem Terminus בנין אב nicht ferne liegenden Bedeutung, bei den palästinensischen Amoräern[2].

אָבוֹת bezeichnet auch die Ahnen der biblischen Vorzeit, nicht nur — wie zumeist — die drei Patriarchen. So M zu 12, 1 (2 a 13): האבות והנביאים היו נותנים עצמם על ישראל, mit Moses (Exod. 32, 32, Num. 11, 15) und David (II Sam. 24, 17) als Beispielen. So auch in der Ueberschrift des die Helden der Bibel verherrlichenden Abschnittes im Ben Sira (c. 44ff.): שבח אבות עולם. In der griech. Uebers.: πατέρων ὕμνος.

אגדה. S. הַגָּדָה.

אוֹת. Die Bedeutung „Zeichen" specialisirte sich zur Bed. „Schriftzeichen", Buchstabe[3]. In dieser Bedeutung ist אות nur Femininum, sowie auch die Namen der Buchstaben des Alphabets als Feminina behandelt werden[4]. Als Plural wird nicht die biblische Pluralform אוֹתוֹת angewendet, sondern אותיות, unter dem Einflusse des in Jesaja (41, 23; 44, 7; 45, 11) in ganz anderer Bedeutung (Partic. zu אתה = בָּאוֹת) vorkommenden Wortes. Thatsächlich wurde es auch in Jesaja als Plural zu אוֹת, Wunderzeichen, erklärt, z. B. in der Peschittha stets mit אתותא übersetzt. Das Targum übersetzt es in Jes. 45, 11 nach beiden Bedeutungen: אתיא דעתידין למיתי (in Cod. Reuchl.: אתון ל' ד')[5].

---

[1] Andere Stellen für זה בנה אב: Sn zu 4, 13, 4 a 4 (= Sn zu 35, 30, 62 b 5; Sota 2 b, Sanh. 30 a). Mit folgendem ל (wie זה בנין אב) Sn zu 10, 6, 19 a 23 (= R.H. 34 a, mit folgendem ש). Ohne זה: S zu 7, 17, 36 a 3.

[2] *Jochanan*, Lev. r. c. 1 Anf. (anonym Gen. r. 68, 12, wo aber unser Ausdruck fehlt), nach der bei *D. Luria* z. St. angeführten Erklärung: מבית אב שלהם נקראו הנביאים מלאכים, nämlich nach Chaggai 1, 13, wo der Prophet Chaggai ausdrücklich als מלאך ה' bezeichnet wird (Einer anderen Erklärung folgte ich Agada der paläst. Amoräer I, 276, 3). — *Abahu*, Tradent *Zeïra*, j. Sabbath 17 a 9, j. Pesachim 33 a 45: כל תורה שאין לה בית אב אינה תורה (s. Levy, I, 2 b unt.). — *Abahu* (nach anderer Ueberlieferung tannaitisch), Schir r. zu 1, 2, § 5: זה אומר בית אב של הלכה וזה אומר בית אב של הלכה.

[3] S. *meine* Schriften: Die hebr.-arab. Sprachvergleichung des Abulwalîd, S. 24; Die Anfänge der hebräischen Grammatik, S. 4.

[4] S *Rapoport*, Erech Millin, S. 107 a. — Ueber den Sprachgebrauch der Grammatiker in diesem Punkte s. *mein* Abraham Ibn Esra als Grammatiker, S. 46, A. 1; *Porges*, Monatsschrift 1883, S. 177, A. 2.

[5] *Raschi* erklärt das Wort an allen drei Stellen in der Bed. „Wunderzeichen".

Räthselhaft ist M zu 22, 19 (94 b, l. Z.): יש אומרים באותיותיה נתנה תורה.

אַזְהָרָה. S. nach הזהיר.

אַזְכָּרָה. S. שֵׁם.

אֹזֶן. M zu 19, 16 (64 b 22): לשכך את האזן מה שהיא יכולה לשמוע; ebenso zu 19, 19 (65 b 11). Beidemal zur Beantwortung der Frage, warum der Posaunenschall schwach ansetzte und immer stärker wurde. Dies geschah, „um das Ohr zu beruhigen[1] und es nur das hören zu lassen, was es zu hören vermag". Man muss nämlich nach האזן dem Sinne nach suppliren: ולהשמיעה. Hier handelt es sich also um den Sinneseindruck des Gehöres. Hingegen wird derselbe Satz in M zu 19, 18 (65 a 17) angewendet, um die Vergleichung des von dem brennenden Berge (Deut. 4, 11) aufsteigenden Rauches mit dem Rauche eines Ofens zu erklären. Diese die wahre Grösse der Erscheinung nur in sehr verkleinertem Maasse zur Vorstellung bringende Vergleichung geschieht — das will jener Satz sagen —, um den Bericht dem menschlichen Vorstellungsvermögen anzupassen. Ebendas. werden zwei weitere Beispiele dafür gebracht, dass sich die heilige Schrift in ihrer Ausdrucksweise dem menschlichen Vorstellungsvermögen anpasst, mit Anwendung desselben Satzes[2]; nämlich Amos 3, 8 (das Brüllen des Löwen als Bild der Gottesrede); Ezech. 43, 2 (das Tosen des Wassers als Bild der Gottesstimme)[3]. — In der 14. der Zweiunddreissig Regeln ist unser Satz in folgender Form angewendet: להשמיע האזן בדרך שהיא שומעת. Als erstes Beispiel wird Deut. 32, 2 citirt (die Thora mit dem Regen verglichen); als zweites das in M stehende aus Amos 3, 8; hier mit folgender Ausführung unseres Satzes: אמר הקדוש ברוך הוא הריני מכנים קול בבריות להשמיע האזן מה שהיא יכולה לשמוע והיא שומעת. In dieser Ausführung ist der Satz so formulirt, als handelte es sich nicht um die Vorstellung, sondern um den Sinneseindruck des Gehöres. — Es liegt auf der Hand, dass in dem Satze von der „Beruhigung des Ohres" dasselbe ausgedrückt ist, was für einen weiteren Kreis der biblischen Redeweise in späterer Zeit mit der Regel דברה תורה כלשון בני

---

[1] שַׁכֵּךְ, sonst nicht vorkommendes Piel zum biblischen Verbum שכך (Num. 17, 20; Esther 7, 10). [2] Der Satz ist für diese beiden Beispiele vorne erweitert und am Schlusse gekürzt: הרי אנו מכנין אותו [מבריותיו] לשכך האזן. Bei *Raschi*, Comm. zu Exod. 19, 18: ... אנו מכנין ומדמין אותו לבריותיו. [3] Ueber die bei *Raschi* und *Tobija b. Eliezer* zu findende Leseart לשבר statt לשכך (in ihren Commentaren zu Exod. 19) s. *Berliner's* Raschi, S. 129, *Bubers* Lekach tob II, 131.

אדם ausgesagt wurde, die selbst ursprünglich etwas anderes bedeutete [1].

Josua b. Karcha[2] gebraucht den Ausdruck כדי שתבקע האזן[3] „damit das Ohr gespalten werde" — M zu 19, 5 (62 b 28) — um zu sagen, dass ein bildlicher Ausdruck gebraucht sei, damit es recht grell und eindringlich ins Ohr klinge, dieses gleichsam spalte (sowie in Jes. 50, 5 vom Oeffnen des Ohres gesprochen wird).

אחר. מְאוּחָר. S. unter קדם.

אֲחוֹרַנִּית. Dieses biblische Wort (rückwärts, s. Gen. 9, 23) findet sich einmal, S. zu 26, 42 (112 c 1), in der Bedeutung von לְמַפְרֵעַ, in umgekehrter Reihenfolge: למה נאמרו האבות אחורנית[4].

אִי. Diese aram. Conjunction der Bedingung findet sich in der ständigen Formel: אי ... יכול ... תלמוד לומר bei der dialectischen Erörterung einer halachischen Schrifterklärung. Die Conjunction vertritt da einen ganzen Bedingungssatz, etwa אם אמרת oder אם נאמר. Z. B. M zu 12, 6 (6 a 1): אי בערב יכול משתחשך ת״ל כבא השמש. Oder ohne יכול, S zu 2, 13 (12 a 10): אי מה קרבן מנחתך ... ת״ל ..

אֵין. Die bei Angabe von Wortbedeutungen sehr oft vorkommende Formel .. אין .. אלא ist gleichbedeutend mit dem biblischen .. אין .. כי אם (Gen. 28, 17). Z. B. M zu 12, 9 (6 b 19): אין נא אלא חי, „das Wort נא bed. nichts anderes als roh". M zu 20, 1 (66 a 17): אין אלהים אלא דיין[5]. Wenn die Bedeutung eines Verbums angegeben werden soll, wird zu dem zu erklärenden Textworte ein Verbalnomen gebildet. Z. B. M zu 12, 15 (9 a 28): אין הכרתה אלא הפסקה (Textwort ונכרתה)[6]. Manchmal wird zur angegebenen Bedeutung eine Belegstelle angeführt; z. B. M zu 13, 2 (22 a 10), Textwort והעברת: אין העברה אלא הפרשה, mit Num. 27, 7 als Belegstelle. Die Angabe der Bedeutung klingt zwar allgemein, bezieht sich aber sehr oft nur auf die zu erklärende Textstelle[7]. Die allgemeine Geltung der angegebenen Wortbedeutung wird

---

[1] S unt., Art. לָשׁוֹן. [2] S. Die Agada der Tannaiten II, 317, 2. [3] In Pes. r. c. 11 Ende (46 b) dafür: שמא תפקע האזן של שומע. [4] S. Die Ag. d. Tann. II, 106, 5. [5] S. Die Ag. d. Tann. II, 105, 8. [6] S zu 26, 38 (112 b 21 23): אין אובדן אלא גולה (das erste Mal ist irrthümlich אובדין gedruckt). Es ist das biblische אָבְדָן (Esther 8, 6). — M zu 13, 17 (23 b 8): אין נחום זה אלא נהוג, zum Textworte נָחָם, das an die Wurzel נחם anklingt, wesshalb das Verbalnomen aus dieser gebildet ist. Als Belegstellen werden angeführt Ps. 77, 21; ib. 78, 14. [7] Sd zu 23, 14 (120 b 23) lautet die Erklärung des nur hier stehenden אזנך: אין אזניך אלא מקום זיינך.

durch Hinzufügung von בכל מקום, überall, bezeichnet. M zu 13, 9 (21 a 23): אינו (sic) יד בכל מקום אלא שמאל; M zu 13, 17 (23 b 1): אין שלוח בכל מקום אלא לווי, mit den Belegstellen: Gen. 18, 26 und 26, 31

Mit אין לי אלא wird constatirt, dass der Inhalt eines Textes sich auf das durch seinen Wortlaut bezeichnete Gebiet beschränkt, um die Erweiterung dieses Gebietes anderweitig zu deduciren. M zu 12, 3 (3 b unt.): אין לי אלא עשירי שהוא כשר ללקיחה ארבעה עשר מנין; Sn zu 5, 27 (6 a 33): אין לי אלא בטנה וירכה שאר אבריה מנין. In demselben Sinne, aber als Ergebniss einer Deduction, nicht als Einleitung zu einer solchen heisst es Mischna Chullin X, 1: אין לך אלא[1] מה שאמור בענין, in Bezug auf Lev. 7, 34. In אין לי ist der Schriftausleger der Sprechende, in אין לך der — von der h. Schrift oder vom Mitausleger — Angesprochene. Vielleicht ist nach לי und לך ein Verbum zu suppliren, etwa לומר.

או אינו אלא leitet die Annahme einer anderen, als der zuerst einfach hingestellten Erklärung ein, worauf die Annahme widerlegt wird. M zu 12, 22 (11 b 16): והגעתם אל המשקוף בפנים אתה אומר מבפנים או אינו אלא מבחוץ . . . Oder ohne die Wiederholung der ersten Erklärung, M zu 12, 1 (1 b 3): בארץ מצרים חוץ לכרך או אינו אלא תוך הכרך . . .

אֶלָּא, aram. Partikel, s. אין, אמר.

אֵם. S. מקרא.

אמר. Ein besonders häufig angewendetes Verbum. Subject desselben ist bald die heilige Schrift selbst, der zu erklärende Text, bald der Erklärer. Demnach theilen sich die hierher gehörenden Ausdrucksweisen in zwei Gruppen.

I. Das Subject ist die h. Schrift: אמרה תורה. M zu 23, 7 (100 a 7)[2]; Sn zu 15, 38 (34 b 6); Chullin Ende[3]. — הכתוב אומר (in der Regel mit vorangehendem עליו, עליהם und dgl.); M zu 12, 29 (13 b 8); Pea VIII, 9; Taanith III, 8[4]; T. 55, 11; 129, 7. 10; 234, 8; 385, 10; SO c. 18[5]. Anstatt הכתוב wird oft הוא gesagt: על שניהם הוא אומר, Jebam. VI, 6; עליהם הוא אומר, Sanh. X, 3;

---

[1] So nach der richtigen Lesart, s. Dikd. Sofrim XVI, 177 a. [2] In einem Gespräche zwischen *Jehuda b. Tabbai* und *Simon b. Schetach*; dasselbe T. 424, 31. — Andere Beispiele s. unt. Art. הואיל; מפני. [3] M zu 13, 9 (21 a 10 14 33) ist אמרה תורה zur Einführung des Inhaltes, nicht des Wortlautes angewendet; ebenso zu 13, 13 (22 b 14). [4] עליך הכתוב אומר, in der Botschaft *Simon b. Schetachs* an *Choni Hameaggel.* [5] Vgl. auch . . כתוב אחד אומר וכ' א' אומר..., unten, Art. כתוב. — Bei *Paulus*, Röm. 4, 3: τί γὰρ ἡ γραφὴ λέγει, ib. 9, 17: λέγει γὰρ ἡ γραφὴ τῷ Φαραώ.

הרי הוא אומר, M zu 12, 6 (5a 30); מה הוא אומר, M zu 12, 1 (2a 14); כשהוא אומר, M zu 12, 7 (7b 1). Auch ohne dieses stellvertretende הוא wird אומר ständig angewendet, wo nach der ersten, gewöhnlich mit שנאמר eingeleiteten biblischen Belegstelle für eine These weitere Stellen angeführt werden. Jeder dieser Stellen ist das citirende ואומר (= והכתוב אומר) vorgesetzt; s. M 34b 13; 35a 15.

Die passivische Ausdrucksweise נֶאֱמַר, „es ist gesagt worden“, ist die häufigste Form der Citirung von Bibelstellen. So besonders in der Verbindung שנאמר, für die es keiner Beispiele bedarf[1]. Ferner למה נאמר: M zu 12, 1 (1a 6); Pea VII, 7, Pesach. IX, 1, Makkoth I, 6; . . נאמר . . . ונאמר: Nazir IX, 5, Chullin V, 5; על זה נאמר: Pea V, 6, ib. 7, 3, Chag. I, 5, Jebam. IX, 6; כבר נאמר: M zu 14, 5 (26b 10).

Eine andere Passivform ist אָמוּר. Z. B. in folgenden Verbindungen: והיכן אמור, M zu 21, 3 (80a 23); הרי . . אמור, M zu 12, 29 (13b 7): הרי . . . אמורה, S zu 1, 15 (9a ob.); מנהג האמור, M zu 21, 4 (76b 5).

לוֹמַר (= biblisch לֵאמֹר) ist besonders in der Phrase תלמוד לומר angewendet, s. unter תַּלְמוּד. — Ausserdem לומר לך, zur Einführung einer aus dem Texte gefolgerten These: M zu 12, 44 (17a 18); Rosch Haschana III, 8.

II. Das Subject ist der Schrifterklärer. In der ersten Person: לא אמרתי אלא, M. zu 12, 15 (8b 11); zu 13, 10 (21b 6). הייתי אומר, M. zu 12, 9 (7a 7). In der zweiten Person: אמרת, womit namentlich exegetische Deductionen der verschiedensten Art eingeleitet werden; z. B. M zu 12, 2 (2b 25); zu 13, 10 (21b 9); zu 14, 15 (29b 6); 21, 10 (79a 2). מנין אתה אומר, M zu 14, 21 (31a 10). אתה אומר כן, M zu 12, 7 (7a l. Z.). אם תאמר, M zu 14, 7 (27a 24). שמא תאמר, M zu 23, 8 (100a 18). הוי אומר, M zu 14, 5 (29b 7). אמור מעתה, Arachin VIII, 7. אין עליך לומר, M zu 12, 15 (8b 27). — S. auch die Formel: כיוצא בדבר אתה אומר (unt., Art. יצא Ende).

אַף, auch. Diese Partikel wird viel häufiger benutzt, als גַּם. So besonders in den vergleichenden Satzverbindungen: מה . . אף . . (s. Art. מַה).

אֶפְשַׁר, möglich. Gewöhnlich angewendet, um zu fragen, wie denn das in den Textworten Ausgesagte möglich sei. So אפשר לומר כן. M zu 13, 21 (25a 25): „der Ewige ging vor ihnen . . .“;

---

[1] Aus der Mischna: Berach. I, 3, 5; IX, 5; Kilajim IX, 8. — Im Ev. Matth. 5, 21. 31 u. s. w. ἐρρέθη.

zu 15, 3 (38a 21): „der Ewige ist Herr des Krieges“ [1]; SO c. 19, mit Bezug auf die in II Kön. 15, 1 enthaltene chronologische Schwierigkeit [2]. T 316, 11 zu Ps. 122, 2. — וכי אפשר לומר כן: S zu 1, 15 (9a 3). — וכי אפשר ל..: M zu 15, 2 (37a 9); 20, 9 (69b 3). — אפשר ש..: Sd zu 1, 9 (67a 15); zu 34, 5 (149b 15 17). — אפשר allein: Sd zu 1, 9 (67a 20); T. 318, 3 (Sota 12 Ende). — Der offenkundige Widerspruch zwischen zwei Schrifttexten wird zuweilen so formulirt: אי אפשר לומר . . . ואי אפשר לומר . . Die Lösung ist mit מעתה oder אמור מעתה eingeleitet: Sd zu 32, 44 (140b 9), Widerspruch zwischen ויבא und וילך, Deut. 31, 1; ib. zu 32, 52 (141b 16), Widerspruch zwischen ושמה לא תבוא und D. 34, 4, ושמה לא תעבר; M zu 20, 7 (68c unt.), Widerspruch zwischen לא ינקה und ונקה, beide Exod. 34, 7 [3].

ב

בוא. Dieses Verbum dient — im Kal — sehr häufig zur Personificirung des Bibeltextes in der Redensart בא הכתוב, welcher sich die eigentliche Aussage entweder im Perfectum mit ו oder im Infinitiv mit ל anschliesst. Beispiele: בא הכ׳ והשוה, Sn zu 9, 14 (18b 23); לא בא הכ׳ אלא ליתן תחום, M zu 12, 8 (6a l. Z.). Statt הכתוב steht auch זה (= הכתוב הזה), z. B. M zu 14, 31 (33b 14). Besonders in S findet sich häufig die Frage: מה בא זה ללמדנו: 24b 16; 44b 4; 71a 11; 77a 12. Ferner הרי זה בא ללמד: S 56b 16; 102b 19 [4]. Vgl. auch den Satz: באו כל המצות ללמד על מצוה אחת [5]. Andere Combinationen von בוא mit לָמַד s. unt., Art. למד.

Der Hiphil הֵבִיא dient dazu, um auszudrücken, dass ein Wort des Bibeltextes in den Inhalt des letzteren eine neue Be-

---

[1] An beiden Stellen wird die Frage, wie es möglich sei, solches von Gott auszusagen, mit dem Hinweise auf Jer. 23, 24, Jes. 6, 3, Ez. 43, 2 begründet. [2] Vgl. T. 317, 5. 19 (Sota 12, 2. 4). [3] אי אפשר לומר לא ינקה שכבר נאמר ינקה ואי אפשר לומר ינקה שכבר נאמר לא ינקה מעתה . . Statt ינקה muss — was weder *Weiss*, noch *Friedmann*, die Herausgeber der M, bemerkt haben — gelesen werden ונקה. So steht es richtig in der Baraitha, Joma 86a und Schebuoth 39a, wo *Eleaẓar* [*b. Schammua*] als Autor des in M anonym stehenden Ausspruches genannt ist. S. auch die Vermahnung der Richter an die Zeugen, T 306, 1 (Sota c. 7 Anf.), Scheb. 39a ob. — Exod. 34, 7 wird in den angeführten Aussprüchen ונקה von לא ינקה getrennt und als letzte der dreizehn Eigenschaften Gottes betrachtet. [4] S 63d 1 kurz בא ללמד. [5] Zu dieser Bedeutung von בוא gehört die Anwendung des Hiphil in den Worten *Josua b. Chananja*'s (Sota V, 2): מביא לו מקרא מן התורה שהוא טמא. Vor שהוא ist ללמד hinzuzudenken.

ziehung oder einen neuen Begriff einführt. Die Formel lautet לְהָבִיא. So in der Deutung des Wörtchens כל in Deut. 16, 3, welche die Gelehrten der durch *Eleaẓar b. Aẓarja's* Lob berühmt gewordenen Deutung *Ben Ẓôma's* entgegensetzten[1]: ימי חייך העולם הזה כל ימי חייך להביא לימות[2] המשיח. M zu 13, 2 (19a 18), Sd zu 16, 3 (101 a 25), Berach. I, 5, T 2, 13. Andere Beispiele aus M: 10a 26 (zu 12, 17); 68a 8 (zu 20, 14); 75a 3 (zu 21, 2). Als Subject ist הכתוב anzunehmen. Auch das Participium ist so angewendet: M zu 12, 16 (10 a 9): ..מביא .. ומביא. Jedoch findet sich der Ausdruck auch mit dem Schrifterklärer als Subject; s. unt., Art. יצא[3].

Zu den *dramatischen* Elementen unserer Terminologie gehört die Anwendung des Imperativs בּוֹא, besonders in der Verbindung בּוֹא וּרְאֵה, mit welcher Aufforderung der Schrifterklärer auf einen besonders bedeutsamen, aus dem Texte sich ergebenden Gedanken aufmerksam macht. Beispiele aus M: zu 12, 1 (2b 9); 14, 24 (32a 10); 16, 4 (47a unt.); 20, 11 (70a 12); 20, 23 (72b unt.); 21, 30 (87a 14)[4]. Aehnlich בּוֹא וּלְמַד, M zu 14, 22 (31a unt.). Ganz in demselben Sinne wird auch צֵא angewendet (s. Art. יצא).

Der exegetischen Dialectik des S eigenthümlich sind Redeweisen wie וכי מנין באתה (6a 12); ממקום שבאתה (72c 6); טול לך מה שהבאת (4d 9).

בין. *Akiba* sagt einmal in einer exegetischen Controverse mit *Jose d. Galiläer*: אני אובין לפניך[5], zur Einführung einer allgemeinen exegetischen These. Es scheint, dass in dieser sonst nicht vorkommenden Phrase לפניך *euphemistisch* für אותך gesagt ist, wie das bei vielen auf Gott sich beziehenden Verben geschieht, dass nämlich statt des Accusativs die Präposition לפני (ar. קדם) angewendet wird. אוּבִין ist eine metaplastische Form

---

[1] S. Ag. d. Tann. I, 222, 7; 428, 3. [2] T ed. *Zuckermandel*: את ימות.
[3] Vgl. die *aramäische*, besonders in *Gen. r.* häufige Phrase: ורבי פ' מייתי לה מהכא.
[4] Vgl. die im *babylonischen Talmud* fortwährend angewendete Redensart: תא שמע. [5] So lautet die ursprüngliche Lesung, Aboda ẓara III, 5, nach j. Ab. ẓ. 43a 37, wo angegeben wird, dass manche statt אובין tradierten: אוביל. Diese Lesung scheint durch לפניך veranlasst zu sein, indem man die Phrase so verstand: ich will es vor dich *bringen*, dir vorlegen (nicht, wie *Levy* II, 215b das erklärende Wort des jerus. Talmuds נייבל übersetzt: wir wollen Gründe dafür beibringen). Im palästinensischen Mischnatexte und auch in Sd zu 12, 2 (87b 5) ist dem אובין das Wort אהיה vorgesetzt, das Ueberrest einer Variante אהיה מבין sein kann. Im Mischnatexte des babylonischen Talmuds (45a, vgl. 45b) wurde zu אובין das erklärende ואדון hinzugesetzt; doch ist das nicht — wie *Weiss*, Dor dor wedorschaw II, 119 meint — eine irrthümliche Glosse, sondern ursprüngliche Lesung des Talmudtextes.

für אָבִין[1]. Akiba will dem von ihm sehr hoch geschätzten Jose Gal. nicht sagen: אני אבין אותך, „ich will dich belehren"[2]; darum umschreibt er den Ausdruck auf die angegebene Weise[3].

בנה. Zum Ausdrucke בָּנָה אָב s. Art. אב. Aus demselben stammt

בִּנְיַן אָב, was man genau so übersetzen müsste: „Gründung einer Familie", wie aus dem im Art. אב Bemerkten ersichtlich ist. Vermöge der mit diesem Ausdrucke bezeichneten exegetischen Norm wird auf eine Anzahl biblischer Stellen, die inhaltlich zu einander gehören, irgend eine nur bei einer derselben sich findende nähere Bestimmung angewendet. Die Hauptstelle verleiht so allen übrigen einen sie zu einer Familie verbindenden gemeinsamen Character. So heisst es in Sd zu 17, 2 (104a ob.): כי ימצא בעדים מכלל שנאמר להלן (V. 6) על פי שנים עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר זה בנין אב שכל מקום שנאמר ימצא בשנים עדים ובשלשה עדים הכתוב מדבר. Damit ist die nähere Bestimmung zu Deut. 17, 2, wonach unter יִמָּצֵא das Betroffenwerden durch vollgiltige Zeugen zu verstehen sei, auch auf die anderen Stellen übertragen, an denen יִמָּצֵא in solchem Sinne vorkommt (Deut. 18, 10; 22, 22; 24, 7). Ein nichthalachisches Beispiel, Sd zu 3, 24 (71a unt.): זה בנין אב לכל גדלך שבתורה. Offenbar bezieht sich dies nicht nur auf die einzige Stelle, an der das Wert גָּדְלְךָ im Pentateuch noch vorkommt (Deut. 9, 26), sondern auch auf die anderen Stellen, an denen von Gottes „Grösse" (גֹּדֶל) gesprochen wird: Deut. 5, 21; 11, 2. Welche nähere Bestimmung aber für Gottes Grösse aus dieser Hauptstelle auf die anderen Stellen übertragen wird, das ist nicht angegeben. In S, dem aus *Akiba's* Schule stammenden Midraschwerke finden sich mehrere Beispiele für die Formel: זה בנין אב ל . .[4] (39c unt.; 93d, Kedoschim Ende[5]; 82d 3; 82a 15; 100c 7).

---

[1] Vgl. biblisch הוריש zu ירש, arm; הוביש zu בוש. Vielleicht soll durch diese abweichende Form die Bed. „belehren" von der Bed. verstehen differenzirt werden. [2] Vgl. Neh. 8, 9; Ps. 119, 34. 73. 130. [3] Ueber eine andere Anwendung des Verbums הבין (T 234, 5, Chag. 2, 1; b. Chagiga 14b und sonst) s. Die Agada der Tannaiten, I, 75, 3. — Aus dem biblischen Sprachgebrauche, dem sich jene Anwendung des Verbums anschliesst, sei hervorgehoben Neh. 8, 8 (ויבינו במקרא), Daniel 9, 2 (בינותי בספרים), wo בין sich der Bedeutung von דרש nähert. [4] Manchmal fehlt das Wörtchen זה, manchmal die Anknüpfung durch ל. [5] Zu 20, 27 זה בנין אב לכל דמיהם בם האמורים בתורה בסקילה. Im Midrasch der Schule *Ismaels*, M zu 21, 17 (82a 20), Sanh. 66a (vgl. 54a und Kerithoth 5a), wird dieselbe These aus derselben Stelle durch die Norm der *Gezera schawa* abgeleitet.

Im Midrasch der Schule *Ismaels* findet sich kaum ein Beispiel für diese einfache Formulirung der Regel des בנין אב[1]. Hingegen wird sie im Zusammenhange grösserer Deductionen angewendet, wie z. B. in der Ausführung zu Exod. 21, 17 (M 82ab)[2]. Da in diesem Verse nur die Strafe dessen, der Vater und Mutter verflucht, ausgesprochen ist, wird gefragt, woher das Verbot dieser mit dem Tode zu bestrafenden Sünde herzuleiten sei. Die Antwort lautet: Aus Exod. 22, 27, wo die Verfluchung des Richters und des Fürsten verboten ist. Was den Beiden gemeinsam ist, das ist in dem Worte בעמך angezeigt. Diese gemeinsame Qualification macht das Verbot geeignet, auch auf einen weiteren Kreis ausgedehnt zu werden. Das wird so ausgedrückt: הרי אתה דן בנין אב משניהם לא הרי דיין כהרי נשיא ולא הרי נשיא כהרי דיין הצד השוה שבהם שהם בעמך ואתה מוזהר על קללתם אף אביך שבעמך אתה מוזהר על קללתו. Diese Form des *Binjan-Âb* ist es, welche auch in der Baraitha von den *Dreizehn Regeln* R. Ismaels als Beispiel für die dritte dieser Regeln gebracht wird; das Beisp. ist aus Lev. 15, 4 genommen[3]. In der Baraitha zerfällt diese Regel in zwei Unterarten, die zusammen aber nur als eine Regel gezählt werden. Wenn die Deduction auf einer einzigen Bibelstelle beruht, wird sie als בנין אב מכתוב אחד bezeichnet, beruht sie auf zwei Bibelstellen, heisst die Regel: בנין אב משני כתובים (dazu das Beispiel: Num. 5, 2 combinirt mit Lev. 24, 2). In dem angeführten Beispiele aus M zu 21, 17 wird in der Fortsetzung der Argumentation, nachdem sich die Deduction aus einem Schriftverse als unzureichend erwiesen hat, die zweite Unterart der Regel angewendet, indem man das Verbot in Exod. 22, 27 mit dem ersten Verbote von Lev. 19, 14 combinirt. Die Formel lautet: הרי אתה דן בנין אב מבין שלשתן[4].

Die dritte Regel R. Ismaels finden sich schon unter

[1] S. jedoch M zu 19, 14 (64b 5). [2] Vgl. S zu 20, 9 (91d), b. Sanh. 66a. [3] Vgl. j. B. Kamma 2b 18. [4] S. noch M zu 13, 13 (22b 21): אדון בנין אב מבין שלשתן; dort handelt es sich um drei einzelne, die Pflichten des Vaters gegen den Sohn betreffende Gebote, deren gemeinsame Qualification zur Folgerung für den ganzen Kreis dieser Pflichten verwendet wird. Zur zweiten Unterart der 3. Regel gehören noch folgende Beispiele: S zu 1, 1 (3c 7), zu 2, 8 (11bc), beidemal bloss: הרי אתה דן מבנין אב. Ferner S zu 20, 18 (93a 12), wo nach אתה ergänzt werden muss דן und statt מבינין zu lesen ist: מבין. Auch S zu 20, 9 (s. ob. A. 2) muss Z. 24 הרי את בנין אב מבינין שניהם verbessert werden zu: הרי אתה דן בב' אב מבין ש'. — Sd zu 11, 18 (82b) wird eine Anwendung der ersten Unterart der dritten Regel mit den Worten eingeleitet: הרי אתה דן מבנין אב שבין שניהם. — M zu 23, 10 (100b 8) lautet die Formel: הרי אתה דן מבין שניהם כאחד.

den *Sieben Regeln Hillels* als 3. und 4. Regel[1]. In der Baraitha *R. Eliezers*, des Sohnes *Jose Gelili's*, bildet Binjan-Ab die 8. Regel, und sie wird dort erläutert[2] und eingeschränkt[3]. Palästinensische Agadisten des 3. Jahrhunderts bedienen sich der Regel ohne die Einschränkung[4].

בשׂר. Zweimal findet sich der Ausdruck הַכָּתוּב מְבַשֶּׂרְךָ, beidemal um anzuzeigen, dass der Schrifttext implicite eine Vorhersagung, Ankündigung enthält. Sd zu 21, 14 (113a 15) und zu 25, 3 (122b 20)[5]. S. auch Sota IX, 6 (zu Deut. 20, 8): רוח הקדש מבשרתן (Sd zur St.: רוח הקדש אומר)[6].

ג

גבב. Im Munde *Tarphons*, des leicht auffahrenden Tannaiten, finden sich die Worte עד מת אתה מְגַבֵּב[7] ומביא עלינו, mit denen er in halachischen Discussionen *Akiba*[8], in einem agadischen Gespräche *Eleazar aus Modiim*[9] zurückweist. Sie bedeuten: Wie lange noch willst du Worte (oder Bibelverse) wie Stoppeln auflesen und sie uns aufdrängen?

גּוּף, eig. Körper, in übertragener Bedeutung: Wesen, wesentlicher Inhalt, wesentlicher Teil. Ein ständiger Ausdruck, wie es scheint sehr alt, ist גּוּפֵי תוֹרָה. Von gewissen Theilen des Religions-

---

[1] S. den Schluss der Baraitha, mit der S eingeleitet ist: ובנין אב ושני כתובים; T 427 5 (Sanh. c. 7 Ende): ובניין אב וכתוב אחד ושני כתובים (so die Erfurter Hs., die Wiener Hs. und die früheren Drucke haben vor ושני noch ובניין אב); Aboth di R. Nathan c. 37 (p. 110, ed. *Schechter*): בנין אב מכתוב אחד ובנין אב משני כתובים. *R. Abraham b. David* in seinem Comm. zu S erklärt ושני כתובים für identisch mit der letzten der 13 Regeln Israels. [2] S. unt. Art. יסד. [3] אימתי נקרא יסוד שיהיה הוא נאמר תחלה. Als Beispiel wird Exod. 3, 4 angeführt (Ausspruch *Chija's*, er steht anonym S zu 1, 1, 3c unt.), wo zuerst Moses von Gott gerufen wird und zwar mit doppelter Nennung seines Namens; auf dieselbe Weise geschah auch später stets der Ruf Gottes an Moses. [4] S. Gen. r. c. 48 (6): *Jonathan* (Die Ag. d. pal. Amor. I, 67, 6); Pesikta 123a: *Samuel b. Nachman* (ib. I, 502, 1). Beidemale lautet die Formel: בנין אב שבכולם. [5] Aus diesen Beispielen ist ersichtlich, dass בִּשֵּׂר nicht nur „frohe Botschaften verkünden" bedeutet, wie *Levy* I, 274a übersetzt. [6] Aus der späteren palästinensischen Agada: Pesikta 177a, הכתוב מבשרו (*Levi* zu Lev. 16, 3); ib. 134b: כבר בשרתיו על ידי ישעיה; ib. כבר בשרני ע"י נתן הנביא. [7] דברים, einmal (Variante in S zu 1, 5) הכתובים, ist eine erläuternde Glosse. [8] S zu 1, 5 (6b 7); Sn zu 10, 8 (19b 5). [9] Joma 76a. In der Parallelstelle, M zu 16, 14 (49a 18), steht dafür: עד מתי אתה מתמיה עלינו. S. Die Ag. d. Tann. I, 195, 3.

gesetzes sagen *Eleazar Chisma*[1], *Jochanan b. Nuri*[2], *Simon b. Gamliel*[3], eine anonyme Mischna[4], sie seien גופי תורה. Von dem mit Lev. 19, 2 beginnenden Abschnitte (dem Heiligkeitsgesetze) wird gesagt, es sei deshalb vor der „ganzen Gemeinde der Kinder Israels“ vorgetragen worden, מפני שרוב גופי התורה תלויים בה, S zu 19, 2 (86 c). In einer allegorischen Deutung zu Deut. 32, 14 heisst es, mit dem „Nierenfett des Weizens“ seien gemeint jene Satzungen, welche den wesentlichen Theil der Thora bilden (הלכות שהן גופה של תורה), Sd zu 32, 14 (135 b 27)[5].

Ohne Verbindung findet sich das Wort in Sd zu 1, 3 (66 a 12): הגופים והדקדוקים, was soviel ist, wie: גופי התורה ודקדוקיה. S. Art. דקדוק.

גזר. Gleich anderen „zerschneiden, trennen“ bedeutenden Verben wurde auch גזר in der Bedeutung: entscheiden, bestimmen, ein Urtheil festsetzen angewendet. So schon einmal im biblischen Hebraismus, Hiob 22, 28. Im biblischen *Aramaismus* findet sich das zu dieser Bedeutung gehörende Substantiv:

גְּזֵרָה (auch גזירה) Dan. 4, 14. 21. Im Targum wird mit diesem Substantiv zuweilen das hebr. חֹק oder חֻקָּה wiedergegeben[6]: Gen. 47, 26; Exod. 5, 14; Num. 9, 12. 14; 19, 2[7]; 27, 11[8]; Ri. 11, 39; I K. 3, 3; II K. 17, 19. 34; Jer. 10, 3; 31, 35; 33, 25; Ez. 33, 15; 43, 11. 18; 44, 5; Mich. 6, 16; 7, 11; Zeph. 2, 2; Ps. 105, 10; 109, 5 etc.; 148, 6; Hiob 14, 5. 13; 23, 12. 14; 33, 34; 38, 10. Im Sprachgebrauche der Schule nannte man גזירה namentlich solche Verordnungen, Vorschriften der Thora, für die es keine Begründung giebt. Der volle Ausdruck lautet: גזירת מלך oder גזירת הכתוב[9].

---

[1] Aboth III Ende, nach der richtigen Lesart; die gewöhnliche Lesart: גופי הלכות. [2] Ab. di R. Nathan c. 27 (ed. *Schechter* p. 24); in der zweiten Version (ib.): גופי הלכות. [3] T 112, 20 (Sabbath c. 2 Ende). In der Parallelstelle, j. Sabbath 5 b 52: ג׳ הלכות. [4] Chagiga I, 8. S. dazu *Geiger*, Wissensch. Zeitschr. für jüd. Theologie V, 58. [5] S. auch noch die Aussprüche Kerithoth 5 a (הן הן גופי תורה; א׳ מגופי תורה). [6] Im Onkelos-Targum ist sonst das Äquivalent für חק, חקה in der Regel קְיָם. Manchmal wird חק mit חוּלָק wiedergegeben (z. B. Gen. 47, 22; Lev. 10, 13. 14); Lev. 18, 3. 30; 20, 23; II K. 17, 8, wo es sich um die Satzungen der Heiden handelt, mit נימוס (νόμος). In Exod. 16, 25 ist שם חק mit גזר קים übersetzt, was sonst = כרת ברית (vgl. Jos. 24, 25, wo Targ. von שם חק: שוי קים). — Im Targ. zu Ps. 81, 5 ist חק mit קים גְזַר übers.; Hiob 28, 26 mit קימא גזרתא. In Hiob 26, 10 ist חק als Verbum mit גְזַר übersetzt. [7] Textwort חקת התורה, ebenso Num. 31, 21. [8] Tw. לחקת משפט; ebenso Num. 35, 29. [9] Auf die Frage, warum nur die Erstgeburt der Esel und nicht auch die der Pferde und Kamele ausgelöst wurde, antwortet *Eliezer b. Hyrkanos* (s. Ag. d. Tann. I, 151, 8): גזירת מלך היא, M zu 17, 1 (53 b 6). In der

Nach der Ueberlieferung der Agadisten[1] sagte *Jochanan b. Zakkai* in Bezug auf die Vorschrift vom Reinigungswasser und dessen Erzeugung (Num. 19), mit Hinweis auf die Bezeichnung derselben als חקת התורה (V. 2): Nicht der Todte verunreinigt und nicht das Wasser macht rein, sondern es ist eine Verordnung (Satzung) des Königs aller Könige; ein Gesetz — spricht Gott — habe ich gegeben, eine Verordnung erlassen, es ist dir nicht gestattet, meine Verordnung zu übertreten![2] — Dass die Anerkennung Gottes als des „Königs“ auch die Anerkennung seiner „Verordnungen“ mit sich bringt, sagt *Simon b. Jochai* mit Bezug auf die verbotenen Ehegrade[3]. — גְּזֵרָה bedeutet auch dasselbe, was חוֹבָה, Verpflichtung; dem einen wie dem anderen ist רְשׁוּת, freiwillige Handlung, entgegengesetzt. Und zwar scheint גזרה in diesem Sinne nur im Midrasch der Schule *Akiba's* gebräuchlich gewesen zu sein[4].

גְּזֵרָה שָׁוָה. Dieser Terminus, mit dem die 2. der Sieben Regeln Hillels und eben so die 2. der Dreizehn Regeln Ismaels benannt ist, kann nur nach der eben dargelegten Bedeutung des Substantivs גזרה verstanden werden: gleiche Satzung, gleiche Verordnung. Mit dem Epitheton שָׁוָה verbunden findet sich גזרה in einer anonymen agadischen Dichtung über den Tod Moses'[5]. Offenbar sagte man in sehr früher Zeit von zwei biblischen Gesetzen, für welche irgend eine Bestimmung gleichmässige Geltung hatte, es sei eine „gleiche Satzung“. So wird in einer Contro-

---

Bar. Bechoroth 5b steht dafür: ג' הכתוב הוא. In S findet sich ג' מלך היא öfters bei Einzelheiten des Religionsgesetzes: 63d 5 zu 13, 15 (*Meir*); 78a 12 zu 15, 18 (*Simon b. Jochai*); 114a 4 zu 27, 14. S. auch S 83c ob.: מנין שאין אהרן לובש בגדים לגדולתו אלא לקיים גזרת מלך. Antwort: Aus Lev. 16, 34 b. Der Ausdruck גְּזֵרַת הַכָּתוּב findet sich namentlich im *babylonischen Talmud* (s. B. Mezia 11a), aber nicht in den tannaitischen Midraschim.

[1] Pesikta 40 b, Pes. r. c. 14 g. E. (65a).

[2] . . אלא גזירתו של מלך מלכי המלכים הוא אמר הקב"ה חוקה חקקתי גזירה גזרתי אין אדם רשאי לעבור על גזירתי. In Pes. r.: גזירתו של מקום . . אין אתה רשאי . . Aus אתה wurde אדם. Im Tanch. ed. Buber חקת 3 (52a) wird die Vorschrift von der rothen Kuh als גזירת הכתוב bezeichnet.

[3] S zu 18, 2 (85d): קבלתם מלכותי קבלו גזרותי . . S. Die Ag. d. Tann. II, 110. Vgl. S ib. in einem Ausspruche *Jehuda's* I (ib. II, 478): . . בא עליהן בגזרה . . . דעו מי הגוזר עליכם.

[4] S zu 1, 2 (4c 14): יכול גזרה ת"ל כי יקריב אינה אלא רשות. Ebenso 9c 6, zu 2, 1. S. auch 17a 9, zu 4, 3: יכול גזרה עליו שיחטא. Vgl. Art. חובה.

[5] Sd zu 32, 50 (141a unt.). Gott spricht (zweimal, erst zu Moses, dann zu den Dienstesengeln): גזרה היא מלפני שוה בכל אדם. Der Tod ist eine Verordnung Gottes, die für jeden Menschen gleiche Geltung hat. Auf diese Stelle macht *Blau* aufmerksam (Revue des Ét. Juives XXXVI, 152).

verse zwischen der Schule *Schammai's* und der *Hillels* von der ersteren als Argument dafür, dass man die Teighebe und den Pflichttheil vom Friedensopfer am Festtage nicht zum Priester bringen dürfe, die Analogie zwischen diesen Priestergaben und der Hebe vom Getreide angeführt: beide seien Gaben für den Priester, und was von der Hebe gilt, das habe auch für die anderen Gaben Geltung. Die gleiche Geltung wird mit dem Ausdrucke גזרה שוה schlechthin bezeichnet[1]. Die Analogie der beiden Satzungen ist in diesem Falle *nicht* mit der Gleichheit der bei beiden vorkommenden Ausdrücke begründet[2]. Es ist also klar, dass der Terminus גזרה שוה nicht etwa die Gleichheit des Ausdruckes bezeichnet[3]. Allerdings aber bekam derselbe schon in alter Zeit den Sinn, in welchem wir ihn im tannaitischen Midrasch ausschliesslich finden: er bedeutet die Anwendung des Analogieschlusses auf zwei verschiedene biblische Gebote auf Grund eines bei beiden gleichmässig vorkommenden Wortes. Die Anwendung desselben Wortes gilt als Beweis für die gleiche Geltung einer Bestimmung für beide Gebote. Der Lakonismus dieser alten Kunstsprache hob das an beiden Bibelstellen vorkommende Wort so hervor, dass er es zweimal sprach und daran mit Hilfe der Partikel ל unseren Terminus anfügte. Man sagte also z. B. in Bezug auf Lev. 27, 3 und 5: שנה שנה לגזירה שוה (Arachin IV, 4); dann folgte die Angabe der gesetzlichen Bestimmung, welche auf Grund der durch die Anwendung desselben Wortes angezeigten Analogie von der einen Vorschrift auf die andere übertragen wird. In dieser kürzesten und wohl auch ältesten Form, in welcher unser Ausdruck angewendet ist[4], hat er bereits die Bedeutung eines feststehenden Terminus. Man wird am besten thun, nach der Präposition ל das Verbum דון zu suppliren, welches die exegetische Operation des Schliessens auf Grund einer der hermeneutischen Regeln bezeichnet (s. unten

---

[1] Beza I, 6 . . . אמרו להם בית שמאי גזרה שוה. In T 202, 10 (Jom Tob 1) steht eine andere Version der Controverse, in welcher die Schule *Hillels* in anderem Sinne von demselben Argumente Gebrauch macht.

[2] S. die Andeutung *Geigers*, Wiss. Z. für jüd. Theol. V, 67.

[3] Damit entfallen solche Deutungen des Wortes גְּזֵרָה in unserem Terminus, wonach es „Wort, Ausdruck“ bedeuten soll. S. *Blau* a. a. O. S. 151. Auch die Wiedergabe des Terminus durch Isorrhema bei *Schwarz*, Die hermeneutische Analogie in der talmudischen Litteratur (Wien 1898), kann demnach nicht als dem Begriffe des hebräischen Terminus entsprechend bezeichnet werden, da גזירה nicht = ῥῆμα.

[4] Andere Beispiele s. bei *Blau* a. a. O. S. 152: M zu 19, 15 (64 b 8); S zu 11, 9 (49 c 5); zu 21, 11 (94 d 15); Sd zu 21, 18 (114 a 23); zu 22, 14 (117 b 6).

Art. דון). לגזרה שוה ist also soviel wie לָדון ג״ש (oder noch vollständiger: לָדון דִין ג״ש). In der Schule *Ismaels* wurde der vollen Formel לדון גזירה שוה noch der Ausdruck לְהַקִּיש vorgesetzt, mit dem angezeigt wird, dass das fragliche Textwort dazu bestimmt ist, die Bibelstelle, an der es vorkömmt mit einer anderen Bibelstelle, an der es sich ebenfalls findet, in *vergleichenden* Zusammenhang zu bringen (s. Art. הקיש). Z. B. M zu 12,6 (5b 28): ... ומה ... תלמוד לומר במועדו אלא להקיש ולדון ג״ש ... (in Bezug auf Num. 9,2 und 28,2)[1]. Gewöhnlich aber geht dem Verbum להקיש noch der Ausdruck מופנה voran, mit welchem von dem die Grundlage des Analogieschlusses bildenden Textworte ausgesagt wird, dass es *frei, ledig* ist, das heisst: dass es für den Zweck des Analogieschlusses verwendet werden kann (s. Art. פנה). Z. B. Sn zu 18,26 (40b 25): והרמותם ממנו מופנה להקיש ולדון ממנו גזרה שוה[2]. Das in diesem Beispiele zu lesende ממנו nach ולדון findet sich auch in anderen Fällen, fehlt aber grösstentheils; man kann es also als müssige Erweiterung der ursprünglichen Formel betrachten[3]. Dass für das Textwort die Qualität der sonstigen Entbehrlichkeit nöthig ist, damit es zur Grundlage des Schlusses verwendet werden könne, ist eine Forderung *Ismaels* und seiner Schule[4].

Der Rahmen für die Anwendung des auf gleichen Ausdrücken beruhenden *Analogieschlusses* selbst lautet in der Regel so: נאמר כאן . . ונאמר להלן . . מה . . האמור להלן . . אף . . האמור כאן . . . So lautet in dem angeführten Beispiele des Analogieschlusses zwischen Num. 9,2 und 28,2 die Fortsetzung: נאמר כאן במועדו ונאמר להלן במועדו מה מועדו האמור להלן דוחה את השבת אף מועדו האמור כאן דוחה את השבת[5]. Sehr oft bildet dieser die Anwendung selbst enthaltende Rahmen die ganze Tradition über den betreffenden Analogieschluss, während die einleitende Formel fehlt. In dieser kürzeren Form findet sich z. B. das eben citirte Beispiel in dem

---

[1] In der parallelen Stelle, Sn zu 9,2, steht vor להקיש auch מופנה. S. auch M zu 22,28 (86a 3). In der parallelen Stelle zu 22,29 (86b 3 v. u.) steht auch מופנה. [2] Andere Beispiele: M zu 12,45 (17b 5); 21,2 (74b 23); 21,20 (83b 18); 21,28 (86a 8 16). Sn zu 6,5 (9a 14), wo statt לדין להקיש gelesen werden muss: להקיש ולדון; 6,12 (10b 36); 31,20 (60a 21). [3] *Schwarz* a. a. O. S. 10 Anm. hält ממנו für ursprünglich und die kürzere Form für elliptisch. Jedoch giebt לדון גזירה שוה einen vollständigen Sinn und bedarf jenes Wortes nicht, um die Formel mit dem Textworte in Verbindung zu setzen. [4] S. *Hoffmann*, Zur Einleitung in die halachischen Midraschim, S. 6; *Blau* a. a. O. S. 154, A. 2. [5] So Sn zu 9,2 (17a 15); in M zu 12,6 (5b 29) der zweite Theil kürzer: מה כאן דוחה שבת אף להלן ד׳ ש׳.

Berichte über die Erhebung *Hillels*[1]. Und so enthalten die tannaitischen Midraschim viele auf Gleichheit des Ausdruckes beruhende Analogieschlüsse, die nicht als Gezera schawa bezeichnet sind[2].

Der Plural גְּזֵרוֹת שָׁווֹת findet sich in allgemeinen Aussprüchen über den durch exegetische Deduction zu ermittelnden Inhalt der Thora, zusammen mit dem Plural der Regel קל וחומר. So Sd zu 32, 14 (135b 27): אלו קלים וחמורים וגזרות שוות[3].

Die Regel der G. schawa, welche dem ursprünglichen Sinne des Terminus gemäss zur Auslegung des gesetzlichen Theiles des Pentateuchs gehört, wurde auch für die agadische Auslegung der heiligen Schrift in reichem Maasse angewendet. Sie steht auch als 7. Regel unter den Zweiunddreissig Regeln des *Eliezer b. Jose Gelili*[4].

גימטריא. S. unt. Art. נוטריקון.

גלה. גָּלָה פָּנִים, s. Art. פנים.

גְּנַאי (auch גניי geschrieben), Schmach, Schande, opp. שֶׁבַח. Eine alte masoretische Regel lautet: כל המקראות הכתובין לגנאי מכנין אותן לשבח, mit folgenden Beispielen: Deut. 28, 30; ib. V. 27; II Kön. 6, 25; Jes. 36, 12 (= II Kön. 18, 27); II Kön. 10, 22. Mit גנאי ist die Obscönität der betreffenden Ausdrücke, mit שבח ihre euphemistische Umschreibung bezeichnet, die allein gelesen werden darf[5]. — *Jehuda b. Ilai* lehrt: אין דורשים שיר השרים לגנאי אלא לשבח. D. h. bei der allegorischen Auslegung des Hohenliedes darf man in seinen Worten nichts finden, was Israel zur Schmach, sondern nur was ihm zum Ruhme gereicht[6]. Gleichbedeutend mit גנאי ist

---

[1] T 162, 25 (Pesach. 4); j. Pesach. 33a 19; b. Pesach. 66a. In dieser Form der Ueberlieferung unseres Beispieles ist statt כאן und להלן die Nennung des Gegenstandes der beiden Bibelstellen (תמיד und פסח) gesetzt. [2] Die Geschichte und Entwickelung unserer exegetischen Regel hat *Schwarz* in seiner oben S. 14, A. 3 genannten Schrift darzustellen begonnen. Vgl. dazu die Besprechung von *Blau*, Revue des Études Juives XXXVI, 150—159. [3] S. auch Sd zu 32, 10 (134b unt.). — In Gen. r. c. 46 (4) fragt ein späterer Agadist: וכי ניתנו גזרות שוות לאברהם. [4] Das erste der dort citirten Beispiele ist der Beweis *Nehorai*'s (Ag. d. Tann. II, 380) für das Nazirthum des Propheten Samuel, der auch Nazir IX, 5 sich findet. Dann folgen zwei Beispiele zu Deut. 2, 25; in dem einen wird aus dem Worte אָחֵל, das auch Jos. 3, 7 steht, in dem andern — durch *Jehuda I* — aus תֵּת, das auch Jos. 10, 12 steht, geschlossen, dass, sowie für Josua, auch für Moses das Wunder des Stillstandes der Sonne geschah. Die einleitende Formel lautet: אחל אחל לגזירה שוה; תת תת לג״ש. [5] T 228, 20 (Megilla Ende); b. Megilla 25b. [6] Schir rabba zu 1, 12 und 2, 4. S. Die Ag. d. Tann. II, 211. — S. ferner T 3, 3 (Berach. I, 13); אינו לגנאי אלא לשבח; M zu 23, 13 (101b unt.): לא תזכירו לשבח אבל לגנאי ... (vgl. Ab. zara 46a ob.; ferner

גְנוּת. In Bezug auf die am ersten Pesachabende zu recitirenden Darstellungen aus Israels Vergangenheit lautet die Regel, Pesachim. X, 4: מתחיל בגנות ומסיים בשבח. S. ferner Sd zu 11, 10 (76b 21 17): שבחה של ארץ ישראל, גנותה של א"י; ib. zu 11, 11 (77b unt.): גנות — שבח; ib. 34, 5 (149b 24): לא בגנותו של משה הכתוב מדבר אלא בשבחו.

גרם, bewirken, verursachen. להגיד מה גרם ist eine im Midrasch der Schule *Akiba's* einige Mal vorkommende Redensart. S zu 17, 11 (84c 13) und 17, 14 (84d 27), und ebenso Sd zu 12, 23 (90b 19), in Bezug auf die Begründung des Blutverbotes („denn im Blut ist die Seele des Fleisches"; „denn das Blut ist die Seele"). Die vollständige Phrase würde lauten: להגיד מה גרם לאסור את הדם[1]. S. noch S zu 25, 33 (109b 6): „denn die Häuser der Levitenstädte". Sd zu 14, 27 (96b 22): „denn er hat keinen Antheil und kein Erbe bei dir". — Vgl. auch Sd zu 14, 2 (94a 25): כי עם קדוש אתה.. קדושה שהיא עליך גרמה לך; S zu 20, 9 (91b unt.): גדולתן גרמה להן. — Sd zu 32, 51 (141b 9) wird מעלתם בי so umschrieben: גרמתם למעול בי. — M zu 12, 15 (9a 12): והזמן גרם; ib. (Z. 15): אין הזמן גורם. Vgl. dazu Kidduschin I, 7: כל מצות עשה שהזמן גרמה ... וכל מצות עשה שלא הזמן גרמה[2].

ד

דבר. Das Verbum דִּבֵּר wird angewendet, wenn der Inhalt oder die Ausdrucksweise des Textes gekennzeichnet werden soll. Von der h. Schrift oder von der Thora heisst es dann, dass sie redet, spricht. Z. B. in dem bekannten Ausspruche: דברה תורה כלשון בני אדם (s. לשון); דברה תורה בלשון הבאי (s. הבאי)[3]. — Eine stehende Formel lautet: ב... הכתוב מדבר. Z. B. M zu 13, 5 (20a 12): בארץ שבעת עממים הכתוב מדבר[4]. Im biblischen Sprach-

S zu 26, 1, 110b: אלילים זה אחד מן השמות המגונים שנתגנה בהם ע"ז). S. auch unten, Art. לָשׁוֹן. — Sd zu 13, 7 (92b); הרי זה דבר גנאי לישראל; ib. zu 17, 14 (105a): הפסוק בגנאי ישראל הוא מדבר.

[1] Zu גרם ist auch sonst das Object zu ergänzen, s. *Levy* I, 359b. Vgl. M zu 12, 23 (12a 20). [2] Statt גרמה (d. i. גְּרָמָהּ = גָּרַם אוֹתָהּ) hat die Mischna in den Talmudausgaben (29a) und auch sonst גרמא und dies wird irrthümlich, auch bei *Levy* I, 360a, als *aram.* Stat. emph. erklärt. Der von *Lowe* edirte Mischnatext schreibt richtig mit ה, und die Erklärung kann nach dem Beispiele in M nicht zweifelhaft sein. [3] S. auch Art. הוה. [4] Andere Beispiele: M zu 21, 2 (74b 15 19); S zu 20, 20 (93a 28 30). Zebachim XI, 1. — Vgl. auch die Formel ב.. אינו מדבר אלא ב.., M zu 12, 14 (8b 4).

gebrauche findet sich diese Construction des Verbums דִּבֵּר mit ב des Objects nur in seltenen Fällen, wie I Sam. 19, 3, Ps. 87, 3, Ps. 119, 46, und — mit specieller Bedeutung — I Sam. 25, 39, Hoh. 8, 8.

דָּבָר bed. den Gegenstand, auf den sich der Text bezieht, oder auf den er gedeutet wird. Z. B. M zu 11, 14 (8b 7): שינהוג הדבר לדורות. Im Midrasch der Schule *Ismaels*: אלמוד דבר מדבר ואדון דבר מדבר, M zu 12, 13 (9a 15); Sn zu 5, 10 (3a 35); 18, 18 (39a 16). Zur Redensart כיוצא בדבר s. Art. יצא. Wenn zu einem Texte mehrere Erklärungen gebracht wurden, lautet die Einführung jeder folgenden Erklärung: דבר אחר. — S. auch Art. זֵכֶר. — Zum Plural des Wortes verdient Erwähnung die Formel, mit der ein Kal-wachomer eingeleitet zu werden pflegt: וַהֲלֹא דְּבָרִים קַל וָחוֹמֶר, M zu 12, 1 (1b 4); 12, 12 (7b 22). Oder והרי דברים ק״ו, M zu 13, 17 (24a 5); 20, 25 (74a 2).

דִּבּוּר. Dieses Nomen actionis zu דִּבֵּר scheint erst später die substantivische Bedeutung: Gottesrede, Offenbarungswort bekommen zu haben [1]. Aus dem tannaitischen Midrasch ist ein Satz zu erwähnen, in dem das Wort noch als Nom. act. erscheint, aber schon in der speciellen, auf Gott bezogenen Bedeutung. Er lautet: שניהם נאמרו בדבור אחד; damit wird ausgesagt, dass zwei Pentateuchstellen, die im Ausdrucke oder im Inhalte einander widersprechen, dennoch auf einmal offenbart wurden. Es sind folgende Stellen, die durch jenen Satz als einander widersprechend und dennoch zu einem Offenbarungsacte gehörig bezeichnet werden: 1. Exod. 20, 8 und Deut. 5, 12; 2. Exod. 31, 14 und Num. 28, 9; 3. Lev. 18, 16 und Deut. 25, 5; 4. Deut. 22, 11 und 12; 5. Num. 36, 8 und 9 [2].

---

[1] S. die Beispiele bei *Levy* I, 374a.

[2] Anonym, wohl alt, M zu 20, 8 (69a 20), Sd zu 22, 11 (117a 10). In M fehlt No. 5. Zum Schlusse wird Ps. 62, 12 so gedeutet: Gott redete Eins, wir hörten Zwei aus der einen Gottesrede. Denselben Sinn habe auch Jerem. 23, 29. Den Kern der Aussprache bildet No. 1, wo der Sinn ist, dass bei der Offenbarung des Dekalogs זכור und שמור gleichzeitig vernehmbar wurde. Dieses Wunder wird in einer Baraitha (Schebuoth 20b, R. H. 27a), in der nur No. 1 enthalten ist, ausdrücklich hervorgehoben: זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו מה שאין הפה יכול לדבר ומה שאין האזן יכול לשמוע. In M heisst es in Bezug auf alle Beispiele: מה שאי אפשר לאדם לומר כן. In Sn zu 6, 26 (13a 22) wird gelegentlich der Anwendung desselben Gedankens auf die einander entgegengesetzten Stellen Ps. 147, 4 (שמות) und Jes. 40, 26 (בשם) folgende These ausgesprochen: כשהקדוש ברוך הוא קורא הכל עונים מה שאי אפשר לבשר ודם לקרוא שתי שמות כאחד. Als Belegstelle werden angeführt Exod. 20, 1 („alle diese Worte") und die zwei in M und Sd citirten Verse. In Num. r. c. 11 (7) wird die Ausführung von Exod. 20, 1 so erläutert: מלמד שכל עשרת הדברות אמר בדבור אחד.

דְּבֵר, Pl. דִּבְּרוֹת; oder דַּבֵּר, Pl. דַּבְּרוֹת. Beide Substantivformen sind biblisch zu belegen; die erstere im Singular durch Jerem. 5, 13[1]; die zweite im Plural durch Deut. 33, 3[2]. Da der Plural zuweilen mit י nach dem ד geschrieben ist (דיברות), erscheint die erstere Form als die gebräuchliche. Jedoch findet sich im Targum zu den Psalmen die andere Form, zur Wiedergabe des Textwortes דָּבָר[3]. Im tannaitischen Midrasch hat das Wort die Bedeutung: Gottes Rede (= דִּבּוּר) oder Offenbarung; es ist das Nomen actionis zum Verbum דִּבֵּר in dessen Anwendung auf Gott. So beginnt M (anknüpfend an Exod. 12, 1) mit der Ausführung darüber, dass Gottes Rede nicht an Moses und Aharon zugleich ergieng, sondern an Moses allein, dass aber auch Aharon in der Anrede an Moses mit inbegriffen war. שומע אני שהיה הדבר לאהרון ולמשה ... למשה היה הדבר ולא לאהרן ... כשם שהיה משה כלול לדברות כך היה אהרון כלול לדברות .. נמצא אהרון ממעט מכל הדברות שבתורה[4]. — Der Plural bekam dann die specielle Bedeutung der zehn Worte des Dekaloges, als Aequivalent des biblischen דְּבָרִים (Exod. 34, 28). M zu 20, 2 (66b ob.): מפני מה לא נאמרו עשרת הדברות בתחלת התורה; Sd zu 32, 10 (134b unt.): יבוננהו בעשרת הדברות. In Sd zu 1, 3 (66a 11) sind beide Bedeutungen, die allgemeine und besondere, zugleich angewendet: וכי לא נתנבא משה אלא עשר דברות[5] מנין לכל הדברות .. שבתורה. Der erste und zweite Dekalog (Exod. 20 und Deut. 5) heissen דברות הראשונים, דברות האחרונים, T 355, 28 (B. K. c. 6), s. b. B. K. 54b unt.[6]

In der speciellen Bedeutung, in der es die Worte des *Dekalogs* bezeichnet, gieng דִּבֵּר wohl schon sehr früh in das palästinensische Targum über, indem der hebräische Ausdruck aramäisch gesprochen wurde: Man übersetzte עשרת הדברים mit עשרת דברייא[7].

---

[1] *Abulwalîd* (und nach ihm *D. Kimchi*) nennt auch דִּבֵּר, Hos. 1, 2, als Beispiel. [2] *Abulwalîd* (auch *D. Kimchi*) supponirt den Singular דַּבְּרָה. [3] S. die Beispiele bei *Levy*, Wörterbuch zu den Targumin I, 161b. [4] Vgl. die Parallelstellen: Sn zu 7, 89 (15b 18), S zu 1, 1 (4d 5). S. unt. Art. מִעוּט. Andere Beispiele: M zu 12, 1 (1b 5): חמור (l. דבר) דבור; ib. Z. 6: כל הארצות כשרות לדברות. S zu 7, 38 (40c unt.): דברות הר סיני, דברות אהל מועד. דברות מדבר סיני — S zu 16, 1 (80a oben): שני דיברות ... דיבר של יין ושל שכר; M zu 12, 21 (11a 18 ff.): הדבר יצא מפי משה לישראל ... מה נשתנה הדבר הזה מכל הדברות שבתורה. In diesem letzteren Beispiele hat דִּבֵּר schon den concreten Sinn des offenbarten Gotteswortes, das durch Moses gelehrt wurde. Es scheint, dass wo in unseren tannaitischen Texten דִּבּוּר steht, ursprünglich דִּבֵּר gemeint war, so z. B. Sd zu 32, 10 (134b, 135a). Vgl. *Friedmanns* Bemerkung zum Anf. der M. [5] L. עשרת הדברות. [6] Hier ראשונות, אחרונות; jedoch hat eine Handschrift (s. *Rabbinowicz*, Variae lectiones XII, 117) die männliche Form, wie T. [7] S. beide jer.

Das erste Wort des Dekalogs heisst דבירא קדמאה, das zweite ד' תניינא[1]. Jedoch kömmt der Singular דבירא im Targum auch in der allgemeinen Bedeutung (= דִּבּוּרָא, hebr. דבור) vor. S. Targ. zu Ezech. 1, 24. 25[2].

דין (דון). Dieses Verbum, schon im biblischen Hebraismus ein Synonym zu שפט, hat in der Mischnasprache dieses ganz verdrängt, ebenso wie seine Derivata דִּין und דַּיָּן an die Stelle von מִשְׁפָּט und שׁוֹפֵט getreten sind. Im halachischen Midrasch bezeichnet das Verbum die exegetische Operation der auf Grund irgend einer hermeneutischen Regel geschehenden Folgerung[3]. Aus dem engeren Gebiete der Rechtsprechung, Urtheilsfällung, die auf Grund der Auslegung und Anwendung biblischer Texte vor sich gieng, wurde der mit דין bezeichnete Begriff auf das weitere Gebiet der gesammten Schriftauslegung übertragen. Wer den Text erklärte und aus demselben irgend eine These deducirte, fällte ein Urtheil, richtete, und die Deduction selbst wurde Urtheil, Rechtspruch, דִּין, genannt. Die stehenden Redeweisen, in welchen das Verbum דין vorkommt, gehören gleichzeitig zu dem *dramatischen* Rahmen der tannaitischen Schriftauslegung. Der Exeget sagt von sich selbst aus, dass er urtheile, oder er schreibt diese Thätigkeit — in zweiter Person — dem wirklichen oder gedachten Theilnehmer seiner Auslegung zu. Nach diesen zwei Gruppen seien einzelne der hierher gehörigen Redeweisen hier angeführt.

Targum. zu Exod. 19, 25, J. I zu Exod. 34, 28 und Num. 7, 86. S. ferner beide jer. Targ. zu Exod. 20, 1. Die Punktation dieser Pluralform ist sehr schwankend. Das Ursprüngliche ist jedenfalls דִּבְּרַיָּא.

[1] Jer. Targ. zu Exod. 20, 2 und 3. Die Punktation דְּבִירָא, die *Levy* (I, 161 b) adoptirt, ist unrichtig. Es muss heissen: דִּבֵּירָא. S. *Dalman*, Die Worte Jesu I, 188, 1. [2] מן קדם דבירא. Von der Punktation gilt das in der vor. Anm. Gesagte. *Levy* (ib.) liest mit Unrecht דְּבוּרא. Die Leseart דיבירא hat für beide Vocale die mater lectionis. — Zum Schlusse sei noch bemerkt, dass *Levy* in seinem grossen Wörterbuche über דִּבֵּר keinen Artikel hat und nur den Plural anführt, zu dem er den Singular דִּבְרָה supponirt (I, 374 b). Dieser Singular ist nach ihm das biblisch-hebräische דברה, das aber in der Bed. Rede, Wort überhaupt nicht vorkömmt. *Kohut* (III, 12 a) folgt hierin wie gewöhnlich Levy. *Jastrow*, 295, hat richtig einen besonderen Artikel דִּבֵּר. Es sei hier noch ein Irrthum *Levy's* im Targ. Wörterbuch (I, 161 b) berichtigt. Unter דבירא citirt er auch: „Exod. 33, 23 J II ואחמי ית דבירא, ich werde dir zeigen mein Wort". Nun aber ist das eine Uebersetzung der Textworte וראית את אחורי. Das Targumwort דבירא ist also die Wiedergabe von אחורי, bedeutet also dasselbe was hebr. דְּבִיר, der hintere Theil des Heiligthums. [3] In der Baraitha von den Zweiunddreissig Regeln wird דון bei der 9. und bei der 19. Regel angewendet (ומאימתי דנין אותו בכך; מאימתי נדון ב . . .).

In der 1. Person: הריני דן, M zu 19, 10 (64a ob.); zu 22, 16 (94b ob.)[1]; oder הרי אני דן, Sn zu 10, 3 (19a 7), G. sch.; S zu 2, 2 (10a 15). — דן אנכי מן הנביאים, M zu 12, 1 (1b 15). — אדון דבר מדבר (s. oben Art. דָּבָר)[2]. — אני אדיננו מן . . ., S zu 11, 24 (51b 4 7).

In der 2. Person: הרי אתה דן, M zu 12, 15 (9a 2); Sn zu 5, 10 (3a 20); Sd zu 15, 1 (97a unt.)[3]. — מכאן אתה דן, M zu 12, 6 (5b 11). — הא אין לך לדון, M zu 12, 3 (3b 21); ib. Z. 24: הא אין עליך לדון[4].

Dem Midrasch der Schule *Akiba's* ist eigenthümlich die Redensart . . . דבר . . . מדבר (auch דנים) דנין, mit welcher angegeben wird, dass zwei Dinge oder Gegenstände ein gemeinsames characteristisches Merkmal haben und daher mit einander verglichen werden, zur Deduction verwendet werden können. Der Redensart gehn stets voran die Worte נראה למי דמה (דומה) („lasst uns sehen, wem es gleich ist"), mit welchen wiederum stets die Redensart או כלך לדרך זו in Verbindung steht (s. Art. כלך)[5].

הדנין לפני חכמים, Maaser scheni II, 9, Edujoth I, 10, nannte man in der vorhadrianischen Zeit angesehene Mitglieder des Lehrhauses, die nicht ordinirt waren, aber das Recht hatten, in Gegenwart der ordinirten Mitglieder („vor den Weisen") an der Discussion Theil zu nehmen. Nach j. Maaser scheni 53d oben sind *Simon b. Azzai* und *Simon b. Zôma* gemeint, nach b. Sanhedrin 17b ausser diesen noch andere Gelehrte jenes Kreises[6].

Ueber den Gebrauch des Niphal נָדוֹן (auch נידון) s. den nächsten Artikel; ferner Jadajim IV, 3: והנדון לפנינו מעשה חדש יִדּוֹן מ' ח' ממעשה חדש.

דִּין, eig. Urtheil, Rechtspruch, bed. sowohl die durch das Verbum דין bezeichnete exegetische Operation, das Schliessen, als auch ihr Ergebniss, den Schluss. Eine Regel, die man *Jehuda b. Ilai* entgegenhielt, lautet (S zu 12, 2, 57d unt.; 23, 42, 103a; Pesach. 27b; Sukka 36b; j. Pesach. 28c unt.): כל דין שאתה דן תחלתו להחמיר וסופו להקל אינו דין. In dieser Regel handelt es sich um

---

[1] Im ersten dieser zwei Beispiele wird ein Kal wachomer, im zweiten eine G. schawa so eingeleitet. [2] S. auch oben S. 10, Anm. 4. [3] S. auch oben, Art. בנין אב. [4] Ib. Z. 18 ergänzt Friedmann nach אליך: [לומר]. Es ist aber לדון zu ergänzen. Weitere Beispiele für לדון s. oben S. 15. [5] Beispiele: S zu 1, 2 (9a 24); 2, 2 (10a 20); 2, 13 (12c ob.); 4, 3 (17a 17); 4, 22 (19d unt.); 4, 35 (22b 25); 5, 15 (26a ob.); 6, 14 (31c ob.); 7, 14 (35a unt.); 11, 26 (51d 4); 12, 2 (58b ob.); 12, 8 (59c 12); 13, 8 (62c 5); 13, 43 (67c unt.); 13, 49 (68d 20); 14, 22 (72c unt.); 15, 24 (78d ob.); 16, 15 (81c 5 13); 23, 42 (103a 8). — Sd zu 15, 1 (97b ob.); 18, 3 (106a unt.). — T 161, 5 (Pesach. 3, 2). [6] Vgl. Die Ag. d. Tann. I, 409, 3.

die Schlussfolgerung vom Leichtern aufs Schwerere. Jedoch bedeutet דין in weiterem Sinne jeden exegetischen Schluss. Die Formel für die Aufstellung des Schlusses lautet: ... דין הוא ש, s. M zu 12, 14 (8b oben), zweimal: das eine Mal bei einem Analogieschlusse, das andere Mal bei einer Schlussfolgerung vom Leichtern aufs Schwerere. Oder in fragender Form: ... אינו דין ש, M zu 12, 17 (10a l. Z.); 19, 10 (64a 2). Die Ankündigung eines abzuweisenden Schlusses lautet: שהיה בדין, M zu 12, 15 (9a 31); 21, 11 (79a 18)[1]; oder והדין נותן, M zu 12, 16 (10a 3); 13, 9 (21a 7)[2]; oder — wenn der Exeget mit עד שלא יאמר redend eingeführt wird — יש לי בדין, M zu 12, 47 (17b 1); 21, 21 (84a 5). Statt der letzteren Formeln lautet im Midrasch der Schule *Akiba's* die ständige Einführung eines Schlusses: והלא דין הוא, oder ודין הוא[3].

Eine Regel der halachischen Exegese lautet: דַּיּוֹ לַבָּא מִן הַדִּין לִהְיוֹת כַּנִּדּוֹן. „Es genügt, wenn das aus dem Schlusse sich Ergebende so ist, wie dass, woraus der Schluss gezogen wurde“. S. M zu 21, 2 (75a 14), zur Erhärtung dessen, dass der Proselyt auch nur sechs Jahre zu dienen hat, wie der israelitische Knecht, aus dessen Bezeichnung als „hebräisch“ *R. Ismael* die Erstreckung des betreffenden Gesetzes auf den Proselyten geschlossen hat. S. auch Ś zu 7, 18 (36c 5); Baba Kamma II, 5; Baraitha der Dreizehn Regeln, zur 1. Regel (S 1b, vgl. B. Kamma 25a, B. Bathra 111a, Ẓebaḉhim 69b).

In Aussprüchen *Akiba's* ist דִּין einmal dem Bibeltexte entgegengesetzt[4], ein anderes Mal der Halacha, d. i. der überlieferten Satzung[5].

Die halachische Norm, wonach eine exegetische Schlussfolgerung nicht genügt, um auf Grund derselben den Uebertreter des gefolgerten Verbotes zu bestrafen, ist so formulirt: אין עונשין מן הדין[6].

In Sn zu 5, 15 (4b 11) lautet eine Regel (זאת היא מדה בתורה)

---

[1] S. auch Sota VI, 3. [2] Die Formel והדין נותן ist in anderer Bedeutung angewendet in Gen. r. c. 33 (3 Ende); ib. c. 73 (4). Vgl. ib. c. 67 Anf.: בדין היה. [3] S. *Hoffmann*, Zur Einleitung, S. 31, 43. Jedoch findet sich vereinzelt auch והדין נותן, S zu 43, 42 (105a 17). [4] S zu 27, 10 (113b 17) in einer Controverse mit *Jochanan b. Nuri*: השבתה על הדין מה אתה משיב על המקרא.

[5] S zu 4, 2 (16c 7), in einer Controverse mit *Josua b. Chananja*: אם הלכה נקבל ואם לדין יש תשובה; ebenso Kerithoth III, 9. S. auch Sd zu 23, 9 (120a unt.), wo st. לדון zu setzen ist לדין, wie in der Parallelstelle, Jebam. VIII, 3.

[6] M zu 21, 33 (87b unt.); Sd zu 5, 2 (1a unt.). S. ferner die Baraitha, Makkoth 5b und die das. verzeichneten Stellen.

Ismaels: כל כלל ופרט שדרך הדין לוקה בו נתקיימו זה וזה ואל תלקה דרך הדין. „Wo durch die Regel vom Allgemeinen und Besonderen die Methode der Schlussfolgerung beeinträchtigt würde, müssen beide so angewendet werden, dass keine Beeinträchtigung der Methode der Schlussfolgerung stattfindet.“

Die 19. der Zweiunddreissig Regeln lautet: מדבר שנאמר בזה והוא הדין בחברו (לחברו). Nach derselben sind von zwei parallelen Sätzen der eine auf Grund des anderen zu erklären. Beispiele: I Kön. 7, 15; Ps. 97, 11[1].

Einen Plural zu דִּין in der hier behandelten Bedeutung giebt es nicht. *Hoffmanns* Annahme, unter דינים seien an einzelnen Stellen die durch logische Schlüsse gefolgerten Halachoth gemeint, ist unrichtig[2].

דמה. Nur im Midrasch der Schule *Akiba's* findet sich die Redensart: נראה למי דומה. S. ausser den oben S. 21 angeführten Beispielen S zu 4, 3 (17a 17): נראה למי דומה אם דומה לצבור נלמדנו מן הצבור ואם דומה לנשיא נלמדנו מן הנשיא.

דקדק, aus dem aramäischen דוק (דיק) gebildeter Palpel-Stamm[3], mit der Bedeutung: genau beobachten, genau untersuchen, erforschen. Von der bis ins Einzelne gehenden Erforschung der Worte der Lehre heisst es Sd zu 11, 22 (84a ob.): תלמיד חכם יושב ומדקדק בדברי תורה ומברר רברי תורה ומשקלם. Die Textworte (Exod. 19, 3) ותגד לבני ישראל werden M 62b 4 so erläutert: תדקדק עמהם ואמור להם, im Gegensatze zu אמור ראשי הדברים („sage die Hauptsachen“), der Erläuterung des Textwortes תאמר, das. Die Buchstaben des Textes genau aussprechen heisst דקדק באותיות, Berach. II, 3[4]. Von der Thora selbst sagt *Simon b. Jochai* (j. Maaseroth 50a 24): עד איכן דקדקה התורה בגזל. Häufiger als das Verbum ist sein Derivat

דִּקְדּוּק. Dieses Wort bezeichnet solche Einzelheiten des Religionsgesetzes, die nicht ausdrücklich im Texte enthalten sind, sondern aus demselben durch genaue Erforschung sich ergeben. Im Midrasch der Schule *Ismaels* erkannte man einen Hinweis auf die Verpflichtung, diese Einzelheiten zu beobachten, in den Ermahnungen Lev. 18, 5 und 20, 8: אין לי אלא מה שפרט הכתוב שאר

---

[1] S. Die Ag. d. Tann. II, 295, 3. [2] Zur Einleitung S. 4. Anm. 4. S. die von *Hoffmann* in diesem Sinne erklärten Stellen unt., Art. מדרש.
[3] Nicht von דקק, wie *Levy* (I 418b) annimmt. Im biblischen Hebr. kommt die Wurzel nur im Substantiv דַּק vor. [4] S. *mein*: Die Anfänge der hebr. Grammatik, S. 6.

מנין דקדוקי הפרשה[1]. Ebenso erklärt *El. b. Jakob* die Ermahnung in Exod. 23, 13[2]. — Im Midrasch der Schule *Akiba's* wird mehrere Male exegetisch begründet, dass auch diese Einzelheiten der Gesetze am Sinai gesagt wurden[3]. — Man sprach von den Einzelheiten der Thora und stellte ihnen Einzelheiten der Schriftgelehrten, d. h. aus den Worten der Schriftgelehrten erschlossene, an die Seite[4]. Jedoch ist es möglich, dass ursprünglich דקדוקי סופרים dasselbe besagte, was דקדוקי תורה, nur dass in dem einen Ausdrucke die durch genaue Erforschung sich ergebenden Einzelheiten nach dem Objekte der Erforschung, der Thora, in den anderen nach den Erforschern, den Schriftgelehrten, benannt sind. Für diese Annahme sprechen Ausdrücke wie מקרא סופרים, תיקון סופרים u. s. w., die סופרים als Genet. subjectivus enthalten.

דֶּרֶךְ, Weg, Weise. Den Gebrauch des Wortes — als Femininum angewendet — in der exegetischen Kunstsprache der Tannaiten zeigen folgende Beispiele: M zu 12, 15 (9a 16): אלמוד דבר שהוא שוה בארבע דרכים מדבר ששוה בארבע דרכים ואל אלמוד דבר שהוא שוה בד' דרכים מדבר שאינו שוה אלא בדרך אחד (l. אחת) או בב' דרכים או בג' דרכים. S zu 4, 1 (15c 14): או דבר שאתה לומדו בדרך אחת אתּה לומדו בכל דרכים שיש בו; S zu 5, 2 (23a ob.) dasselbe, nur לְמֵידוֹ statt לוֹמְדוֹ.

Ueber die im *Akiba*'schen Midrasch häufige Redensart כלך לדרך זו s. Art. כלך. — דרך הדין s. Art. דִּין (S. 23 ob.).

לפי דרכנו למדנו ist eine Redensart, wie sie besonders im *Ismael*'schen Midrasch vorkommt. Es wird mit ihr ausgedrückt,

---

[1] S zu beiden Stellen (86b 9; 91d 7). Die betreffenden Stücke in S gehören *nicht* zum Midrasch der Schule *Akiba's*, s. *Hoffmann*, Zur Einleitung S. 30.

[2] M. z. St. (101a 20). — Vgl. die Baraitha *Hoschaja's*, j. Joma 41a 30, Sota 18a 23: כל פרשת סוטה היה כתוב עליה שממנה היה קורא ומתרגם כל דקדוקי הפרשה.

[3] S zu 7, 37 f. (40b unt.): מה מלואים נאמרו כללותיהם ודקדוקים בסיני אף כולם נאמרו כ' וד' בסיני. Zu 25, 1 (105a unt.) . . . . מה שמיטה נ' כ' וד' מסיני אף כולם. — Zu 26, 46 (112c unt.): מלמד שניתנה התורה הלכותיה ודקדוקיה ופירושיה על ידי משה מסיני. Vgl. auch den Ausspruch *Chananja's*, des Neffen *Josua b. Chananja's* darüber, dass die zehn Gebote alle Abschnitte und Einzelheiten der Thora in sich begreifen (Schir rabba zu 8, 14: פרשיותיה ודקדוקיה של תורה; j. Schekalim 49d unt., Sota 22d; vgl. Die Ag. d. Tann. I, 392, 5). Ueber die Nichtanerkennung des göttlichen Ursprunges eines einzigen דקדוק s. Sanhedrin 99a unt.

[4] In der Tradition über das Wissen *Jochanan b. Ẓakkai's* werden auch דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים genannt, Sukka 28a. (Vgl. *Jochanans* Ausspruch, Megilla 19b, zu Deut. 9, 10; *Rabs* Ausspruch, Temura 16a). Der Proselyt muss nach *Jose b. Jehuda*, um aufgenommen zu werden, selbst דבר קטן מדקדוקי סופרים anerkennen. Vgl. den entsprechenden aramäischen Ausdruck דיוקא דמתניתין, Kethuboth 17b. — S. auch Sd zu 17, 9 (104b unt.): דקדוקי משפט.

dass man aus einer Aeusserung oder einer Thatsache etwas nicht direct, sondern nebenhin — chemin faisant — erfährt, lernt. So M zu 21, 27 (85b 16); Sn zu 5, 2 1a 12); 5, 3 (1b 32); 12, 12 (28a unt.); 35, 13 (61a 9); Sukka II, 1; T 249, 28 (Jebam. c. 8)[1]. Vgl. Sd zu 32, 24 (137b 16), wo statt אתה למד *Tob. b. El.* hat למדנו.

דֶּרֶךְ אֶרֶץ. Im Midrasch der Schule *Ismaels* wird oft gesagt, dass die Thora eine Belehrung bietet, die nicht ins Gebiet des Religiösen und Sittlichen gehört, sondern in den ausserhalb desselben liegenden, mit dem vieldeutigen Ausdrucke דרך ארץ bezeichneten Kreis der menschlichen Gewohnheiten, der gesellschaftlichen Sitte, des täglichen Lebens. Es heisst dann לימדה תורה דרך ארץ, M zu 19, 8 (63a 22); בא הכתוב ללמדך דרך ארץ, Sn zu 12, 5 (27b 16); zu 12, 13 (28b 1); בא הכתוב ללמדך דרך ארץ מן התורה, M zu 13, 22 (25b 2); zu 21, 19 (83a 13, s. Ag. d. Tann. II, 350, 1); בא הכתוב ללמדנו דרך ארץ מן התורה, M zu 12, 11 (7a unt.)[2]. — Eine Regel *Ismaels* lautet דרך ארץ דברה תורה, Sd zu 11, 14 (80b 6)[3].

דֶּרֶךְ קְצָרָה ist der Name der 9. unter den Zweiunddreissig Regeln El. b. Jose Gelili's. Sie stellt fest, dass der biblische Text zuweilen eine „kurze Weise“ des Ausdruckes, d. h. Ellipsen, aufweist und durch Ergänzung derselben erklärt werden muss. Als Beispiele werden angeführt: I Chron. 17, 5, wo nach וממשכן zu ergänzen ist: אל משכן; II Sam. 13, 39, wo ותכל die Ergänzung durch נפש erfordert[4].

דרש. Aus der Bedeutung suchen, forschen (Deut. 13, 15; 17, 4. 9) entwickelte sich mit Beziehung des Verbums auf die heilige Schrift die Bedeutung: den Sinn, den Inhalt des Schrifttextes erforschen, zu verstehen suchen; den Schrifttext auslegen, erklären. Schon von Esra wird ausgesagt (Esra 7, 10), dass er sein Herz darauf richtete, לדרוש את תורת ה'. Im 119. Psalm (V. 45 und 155) und in der Chronik (I, 28, 8) wird die mit דרש bezeichnete Thätigkeit auf die göttlichen Gebote und Satzungen, also wohl auch auf die Schrifttexte, in denen dieselben enthalten sind, bezogen. Im tannaitischen Sprachgebrauche, der jedenfalls in sehr frühe Zeit zurückreicht, findet sich das Verbum דרש, mit

---

[1] Zur Redensart vgl. den Ausspruch *Akiba's* (Sanh. 76b): הוי זהיר מן היועצך לפי דרכו. S. dazu *meine* Bemerkung, Die Ag. d. Tann. I, 281, 5; Revue des Études Juives XXXVII, 302.

[2] S. auch S zu 17, 10 (84c 26): לימד[ת]ך תורה דרך ארץ; ebenso Chullin 84a (לימדה). — Anders ist דרך ארץ zu verstehen in dem Satze ילמדו כל אדם דרך ארץ מעמלק, M zu 17, 14 (55a ob.). Hier bed. der Ausdruck etwa: moralische Weltordnung.

[3] S. Die Ag. d. Tann. I, 247, 3.

[4] Vgl. Die Ag. d. Tann. II, 295, 1.

der sowohl die Thätigkeit des Schrifterklärens und Schriftforschens im Allgemeinen, als auch die Erklärung und Deutung der einzelnen Schriftstelle bezeichnet wird, auf folgende Weise angewendet:

1. Mit dem Accusativ des Objects, auf welches sich die Thätigkeit bezieht. Schekalim I, 4 (*Joch. b. Ẓakkai*): הכהנים דורשים מקרא זה לעצמן (nämlich Lev. 6, 16)[1]. — Bar. Menachoth 45a: פרשה זו אליהו עתיד לדרשה (nämlich Ezech. 45, 18 ff.). — Ib. (auch Sabb. 13b, im Berichte *Rab's*): ישב בעליה ודרשו (nämlich das Buch Ezechiel). — Berach. I, 5 (*Eleaẓar b. Aẓarja*): עד שדרשה בן זומא (nämlich יציאת מצרים, die Erwähnung des Auszuges aus Aegypten in Deut. 16, 3)[2]. In der passiven Construction (im Niphal): התורה נדרשת, S Einl. (Bar. von den Dreizehn Regeln). — דברי התורה נדרשין M zu 20, 12 (70a 23). — In dem Satze זה אחד מן הכתובים שצריך לדרוש, S zu 9, 1 (43c ob.) ist nach dem Verbum der Acc. אותם hinzuzudenken[3].

2. Mit dem aus dem Verbum selbst gebildeten Substantiv מִדְרָשׁ als Object. Z. B.: זה מדרש דרש יהוידע כהן גדול, S zu 5, 19 (27c 4), Schekalim VI, 6; זה מדרש דרש ר' אלעזר בן עזריה, Kethuboth IV, 6[4]. Mit מדרש ist die betreffende Erklärung oder Textdeutung bezeichnet.

3. Ohne jedes Object. Z. B. Sn zu 27, 11 (50a unt.): נתנה התורה דעת לחכמים לדרוש ולומר; S zu 25, 38 (109c 20): שהיה דורש ואומר; Sd zu 32, 2 (132a unt.): אין בנו כח לדרוש; Sanhedrin XI, 2: כך דרשתי וכך דרשו חברי; T 181 7: כל ימיכם הייתם דורשין ואין אתם עושין; T 250 7 (Jebam. 63b, Gen. r. c. 34 Ende): יש נאה דורש ואין נאה מקיים בן עזאי נאה דורש ואין נאה מקיים[5].

4. Oft bedeutet דרש nicht die h. Schrift erklären, sondern

---

[1] Vgl. Taanith 5b (des Amora *Jizchak*): מקרא אני דורש. [2] In Bezug auf einen nichtbiblischen Text: T 264 29 (Kethub. 4, 9), דרש הלל הזקן לשון הדיוט, nämlich den Wortlaut des Ehevertrages (vgl. b. Baba Mezia 104a). לשון הדיוט bed. nicht „ein von Idioten eingeführtes Schriftstück“, auch nicht „Idiotensprache“ wie *Levy*, I 428b, 453b übersetzt, sondern ist s. v. wie לשון חול, profane Ausdrucksweise, d. h. die in einem profanen Schriftstücke vorkommende, im Gegensatze zu לשון קדש, der Ausdrucksweise der heiligen Schrift. [3] Vielleicht ist ebenso zu verstehen der Satz *Simon b. Jochai's* (Ag. d. Tann. II, 88): לא ניתנה התורה לדרוש אלא לאוכלי המן, M zu 13, 7 (23b 20) und zu 16, 4 (47b 11 13). In der passiven Construction lautet die Redensart beim Amora *Eleazar b. Pedath*, j. Megilla 70a ob.: מה זו ניתנה להדרש אף זו נתנה להדרש. [4] Hier wird nicht ein Bibeltext, sondern der Text eines Ehevertrages gedeutet (s. oben Anm. 2).

[5] Vgl. aus amoräischer Zeit (*Samuel b. Nachman* zu *Chanina b. Papa*): לקרות אתה יודע לדרוש אי אתה יודע, j. Ab. ẓara 44b 34.

die Schrifterklärung öffentlich vortragen. So heisst es in dem Berichte über eine Sabbathpredigt *Eleazar b. Azarja's* in Jabne, welchen die Schüler *Josua b. Chananja's* ihrem Meister erstatten[1], M zu 13, 2 (18b. f.): כלל זה דרש . . . עוד כלל זה דרש . . . כיוצא בו . . . דרש. S. auch Sota V, 2—5 mehrere Male: בו ביום דרש, von den in Jabne öffentlich vorgetragenen Schrifterklärungen. Mit der Präposition ב wird der Gegenstand des Vortrages an das Verbum geknüpft. So Chagiga II, 1: אין דורשין בעריות . . . ולא במעשה בראשית . . .; Bar. Sanh. 99b (vom König Manasse): היה יושב ודורש[2] בהגדות של דופי. In einer Version des eben erwähnten Berichtes fragt *Josua b. Chananja:* ומה דרש בה. Die Schüler antworteten: כך דרש בה. Ab. di R. Nathan c. 18. — Im Targum zu Richter 5, 9 werden die Schriftgelehrten Israels gerühmt, weil sie auch zur Zeit der Bedrängniss nicht aufgehört haben, über die Thora öffentlich vorzutragen: [3]דכד הות עקתא ההיא לא פסקו מלמדרש באורייתא. — Die Dankreden, welche die Gelehrten aus der Schule *Akiba's* an die Bewohner von Uscha für die genossene Gastfreundschaft hielten[4], werden in der einen Quelle (Berachoth 63b) mit den Worten פתח ודרש, in der anderen (Schir r. zu 2, 5) mit נכנס ודרש eingeleitet[5].

דַּרְשָׁן. Schrifterklärer, Prediger. Ein Zeitgenosse *Hillels* nannte des Letztern zwei Lehrer, *Schemaja* und *Abtalion:* חכמים גדולים דרשנים גדולים, Bar. Pesachim 70b. *Simon b. Zoma* wird mit den Worten gerühmt (Sota IX, 15): משמת בטלו הדרשנים[6]. In der palästinensischen Agada (Lev. r. c. 30 gegen Anf.) wurden die

---

[1] S. Die Ag. d. Tann. I, 221, wo die Parallelstellen angegeben sind.
[2] Der Vortragende sass. Vgl. in dem oben, S. 26, Anm. 3 citirten Ausspruche *Simon b. Jochai's* (M 47 b 12): היה יושב ודורש. In der Erzählung über *Meier* und *Elischa b. Abuja*, j. Chagiga 77 b 24: ר' מאיר הוה יתיב דרש בבי מדרשא דטבריה (s. Ag. d. Tann. II, 8).
[3] Aus der Fortsetzung und den Textworten (המתנדבים בעם) ist ersichtlich, dass nicht das „Forschen in der Lehre“ gemeint ist (wie *Levy*, Wörterbuch zu den Targ. I, 189 b übersetzt), sondern das öffentliche Predigen über dieselbe. Der Targumist denkt an Zeiten, wie die der hadrianischen Verfolgung und an die Selbstaufopferung *Akiba's*, wie sie Berach. 61 b erzählt ist.
[4] S. Die Ag. d. Tann. II, 54 f.
[5] Die Bedeutung: predigen, öffentlich vortragen, hat דרש besonders an vielen Stellen des babylonischen Talmuds. *Samuel b. Chofni*, der Gaon von Sura, sagte in seiner Einleitung zum Talmud, wie *Abulwalîd*, Wörterbuch Art. דרש (Col. 166, Z. 25) erwähnt, dass in dem Ausdrucke דרש ר' פלוני im Talmud das Verbum דרש öffentlichen Vortrag (ar. אעלאן) bedeutet. S. darüber auch *Luzzatto*, Bikkure Haittim, Bd. IX, S. 128.
[6] Vgl. *Levi* in Gen. r. c. 5 (4): יש מן הדרשנים שהיו דורשים; dazu die Angabe: כגון בן עזאי ובן זומא.

Worte überliefert, mit denen man *Eleazar,* den Sohn *Simon b. Jochai's* rühmte, als er starb. In denselben erhält er auch das Epitheton: דרשן. In einer Baraitha werden den Töchtern Zelofchads die Epitheta חכמניות דרשניות beigelegt (Baba Bathra 119b). Nach einer anonymen, vielleicht alten, Agada zu Koh. 7, 5 (Koh. r. z. St.), ist in diesem Verse der Gegensatz zwischen den Gelehrten, die den Lehrvortrag halten und ihren den Vortrag dem Volke in zierlicher Form und mit besseren Stimmmitteln darbietenden Dolmetschern, Sprechern angedeutet (דרשנים — מתורגמנים)[1]. — Gleichbedeutend mit דרשן ist

דּוֹרֵשׁ. Um das Verhältniss zwischen Aharon und Moses zu veranschaulichen, sagt eine vielleicht auf tannaitische Quelle zurückgehende Agada zu Exod. 7, 1 (Exod. r. c. 8 Ende): כשם שהדורש יושב ודורש והאמורא אומר לפניו כן אתה . . . ואהרן . . .[2]. Ein nur als Urheber von zwei agad. Schrifterklärungen vorkommender Tannait hiess אבא דורש, Abba der Schriftausleger, Sd zu 32, 5 (133b 7) und zu 33, 11 (145a 24)[3]. — Mit wahrscheinlich beabsichtigter Anlehnung an den biblischen Ausdruck דּוֹר דּוֹרְשָׁיו (Ps. 24, 6)[4] spricht eine oft wiederholte Legende, die Adam einen Blick in die Zukunft thun lässt, von „jedem Geschlecht und seinen Schrifterklärern, jedem Geschlecht und seinen Weisen (Gelehrten)“: דור דור ודורשיו דור דור וחכמיו[5]. — Alte Termini sind דורשי חמורות und דורשי רשומות; s. die Artikel חמר und רשם.

S. auch noch unt. Art. מִדְרָשׁ.

---

[1] Unter מתורגמן ist hier der sonst אמורא genannte Assistent des vortragenden Gelehrten zu verstehen. Ueber die Stellung des Einen zum Andern ist besonders lehrreich, was über die palästinensischen Gelehrten *Abahu* und *Abba aus Akko* und deren Sprecher berichtet wird, Sota 40a (s. Die Ag. der pal. Am. II, 99). Sowie der anonyme Agadist in Koh. r., erlaubt sich eine solche Persiflage des laut sprechenden Amora auch der *Targumist* zu Hiob 3, 18, wenn er קול נוגש mit קל אמוראה wiedergiebt.

[2] In Exod. r. c. 3 Ende wird לפה, Exod. 4, 16, mit למתורגמן erklärt, was mit אמורא gleichbedeutend ist, s. vor. Anm. Das *Onkelos-Targum* hat an beiden Exodus-Stellen מתורגמן.

[3] Hier ist die bessere Lesung: אבא הדורש. Sie findet sich auch in Exod. r. c. 42 Anf. Vgl. Die Ag. d. Tann. II, 548 f.

[4] Vgl. die Controverse zu diesen Psalmworten, Arachin 17a. Die Ag. d. pal. Am. III, 581.

[5] So Sanhedrin 38b, Ab. zara 5a, Gen. r. c. 24 (2). In Pesikta r. c. 23 Anf. (115a) fehlt ד' ד' וחכמיו. In Lev. r. c. 26 (7) fehlt ד' ד' ודורשיו. Ueber die Urheber der betreffenden Aussprüche s. Ag. d. Tann. I, 236, 1; Ag. d. pal. Am. II, 50, 5. דורשים — חכמים ist dieselbe Bezeichnung, wie דרשנים — חכמים in dem S. 27 unt. erwähnten Lobe *Schemaja's* und *Abtalions.*

ה

הָא. Eine *aramäische* Partikel, die im Hebraismus der Schule Bürgerrecht erlangt hat. Sie entspricht dem biblischen הֵן, הִנֵּה, geht aber über dessen Anwendungsgebiet hinaus. In den bibelexegetischen Ausführungen bildet sie ein den Ausdruck belebendes Element, und sie war offenbar in den lebendigen Discussionen des Lehrhauses so allgemein im Gebrauch, dass sie sich trotz ihres rein aramäischen Characters in der Kunstsprache des alten Midrasch festgesetzt hat. Mit הא werden eingeleitet: 1. Ergebnisse der Schrifterklärung. Z. B. in der stehenden Redensart: הָא לָמַדְנוּ, s. M zu 16, 28 (50 b unt.); Sn zu 31, 24 (60 b 12 13); S zu 11, 34 (55 b 8). — הָא לָמַדְתָּ, Aboth IV, 5; T 385 11 (Baba Mez. c. 6 Ende). הא אין לך לדון, s. oben S. 21; הא לו נאה גדולה . . M zu 15, 2 (35 a 28). . . הא אינו אומר SO c. 1 Anf. 2. Fragesätze. Z. B. הא מה תלמוד לומר, M zu 21, 22 (84 b 5); הא מה אני מקיים, S zu 12, 3 (58 c 9). 3. Folgerungen aus dem Schrifttexte, die mit der Bedingungspartikel beginnen (הָא אִם). S. zwei Beispiele Maaser scheni V, 12; M zu 12, 22 (11 b 21); Sn zu 27, 14 (51 b 14). Ohne אִם: S zu 11, 33 (54 d 9).

הֲבָאי. Die Grundbedeutung des Wortes scheint dieselbe zu sein, wie die von הֶבֶל, Hauch. Da es auch הואי geschrieben wird (Chullin 90 b), kann man es mit dem *arabischen* هوا *hawâ*, Luft, in Verbindung bringen[1]. Es wird nur in der Bedeutung von hyperbolischer Redeweise angewendet. נדרי הבאי, Nedarim III, 2, sind an hyperbolische Aeusserungen geknüpfte Gelübde. *Simon b. Gamliel* sagt, um den Ausdruck „befestigt bis in den Himmel" (Deut. 1, 28) zu erklären: דברה תורה בלשון הבאי, und er citirt als weiteres Beispiel solcher Ausdrucksweise: „heute", Deut. 9, 1. Daran fügt er die Bemerkung, dass die Verheissungen von der Vermehrung Israels, Gen. 26, 4 und 13, 6, nicht hyperbolisch gemeint sein: אינו דבר הבאי. Sd zu 1, 28 (70 a)[2].

---

[1] So Kohut III, 173 b, der aber das ins Persische übergegangene Wort für ein persisches hält. Bar Bahlûl (Payne Smith 965 a) giebt הבלא (hebr. הבל) mit arabischem هبا wieder. Vielleicht kann man dieses Wort, das Staubwirbel, Staubatome bedeutet, zur Erklärung unseres הבאי heranziehen. Sowohl Hauch, als Staubatom kann als Bild des Nichtigen, zur Bezeichnung der vermöge ihrer Uebertreibungen nichtigen Redeweise dienen.

[2] Desselben Ausdruckes bedient sich in gleichem Sinne nur noch der paläst. Amora *Ammi*, Chullin 90 b (Tamid 29 a). S. Die Ag. d. pal. Am. II, 163.

הִגִּיד (W. נגד). Dieses im biblischen Hebraismus so häufige Verbum ist in der tannaitischen Literatur fast ausschliesslich[1] als exegetisches Kunstwort zu finden. Während mit אמר angegeben wird, wie der Wortlaut des Textes lautet, dient הגיד dazu, um anzugeben, was der Text besagt, was er anzeigt, mittheilt, lehrt. Das Verbum behält so dieselbe Bedeutung, in der es in der Bibel hauptsächlich vorkommt. Als Subject des Verbums erscheint im tannaitischen Midrasch ausschliesslich die heilige Schrift, der Bibeltext. Oft ist dieses Subject zu הגיד auch ausdrücklich genannt, indem, wie auch in Verbindung mit zahlreichen anderen Verben, der Bibeltext als הַכָּתוּב personificirt ist (s. unt. Art. כָּתוּב). Aber auch in den viel häufigeren Fällen, in denen das Subject des Verbums הגיד verschwiegen ist, muss man als solches הַכָּתוּב hinzudenken. Die gewöhnliche Formel, in der das Verbum angewendet wird, lautet . . . מגיד הכתוב ש oder . . . מגיד ש. Zunächst ist es der Midrasch der Schule *Ismaels*, in der diese Formel uns fortwährend begegnet, und zwar sowohl bei halachischer, als bei agadischer Exegese. Gleich das erste Beispiel in M (zu 12, 1, 1a) zeigt das im Eingange erwähnte Verhältniss von הגיד zu אמר. Von vier verschiedenen Texten heisst es da gleichlautend: . . . כשהוא אומר . . . מגיד ש (הוא = הכתוב). Andere Beispiele aus den *agadischen* Bestandtheilen von M, und zwar . . . מגיד הכתוב ש: zu 12, 41 (16a 5); 13, 22 (25b 1); 14, 8 (27b 11); 14, 20 (30b 11); 15, 21 (44a unt.); 15, 27 (46b 7). . . . מגיד ש[2]: zu 12, 17 (10a 20); 12, 31 (13b unt.); 12, 33 (14a 18); 12, 34 (14a 24): 12, 39 (15a 15); 12, 42 (16b 11); 14, 9 (27b 20); 15, 1 (36a unt.); 15, 3 (37b 13); 15, 12 (42a 19); 17, 14 (55a 8); 18, 1 (57b 14); 19, 1 (61a); 19, 3 (62a unt.); 20, 11 (69b 19); 20, 19 (71b unt.); 20, 20 (72a 16 18); 21, 18 (82b 23); 31, 17 (104b 5). Beispiele aus der *halachischen* Exegese in M . . . מגיד הכתוב ש: Zu 12, 6 (5b 11); 12, 7 (6a 11); 12, 8 (6b 12); 21, 2 (75a 7). . . . מגיד ש: Zu 12, 44 (17a 11); 12, 48 (18a 15); 13, 10 (21b 24); 21, 5 (76b 9); 21, 11 (79a 23); 21, 14 (80b 6); 21, 16 (81b 20 24); 21, 18 (82b 18); 21, 20 (83b 8); 22, 13 (93b 9 14). Auch in dem ebenfalls aus der Schule Ismaels stammenden Sn finden wir sowohl die volle als die kürzere Formel in halachischen, wie in agadischen Stücken[3]. Die volle

[1] Wo in der Mischnasprache die Zeugenaussage mit הִגִּיד bezeichnet wird, geht das unmittelbar auf den biblischen Sprachgebrauch (Lev. 5, 1) zurück. — In M zu 16, 31 (51a 13 15) wird in zwei Aussprüchen der Ausdruck מגיד angewendet, weil damit das Textwort גַּד gedeutet werden soll. [2] M zu 12, 22 (11b 26) fehlt die verknüpfende Partikel ש. [3] Agadisch. . . . מגיד הכתוב ש:

Form ist in Sn häufiger zu finden, als in M. Neben מגיד ש findet sich in gleicher Bedeutung in M und Sn zuweilen auch מְלַמֵּד ש .., aus dem in anderen Derivaten zahlreicher vertretenen Verbum לָמֵד (s. den Art. למד), aber ausschliesslich bei agadischer Exegese[1]. Im Midrasch der Schule *Ismaels* ist also מגיד ש der bei weitem vorwiegende Ausdruck, mit dem angegeben wird, dass der Schrifttext etwas anzeigt, lehrt, sei es bei halachischem, sei es bei nichthalachischem Inhalte. מלמד ש kommt seltener und nur bei nichthalachischer Schrifterklärung vor. Hingegen ist im Midrasch der Schule *Akiba's*, als dessen treuester Vertreter S anerkannt ist, der erstere Ausdruck durch den letzteren vollständig verdrängt, und מלמד ש .. fungirt allein an der Stelle von מגיד ש, sowohl in halachischer, als in agadischer Exegese[2]. Es scheint, dass in der Schule Akiba's die anderen, aus dem Verbum למד gebildeten Ausdrücke den Sprachgebrauch entscheidend beeinflussten, so dass überall an die Stelle von מַגִּיד sein Aequivalent מְלַמֵּד trat. Vielleicht fand man, dass מלמד auf ernstere und deutlichere Weise das Enthaltensein der vom Texte abgeleiteten These in den Worten des Textes bezeichnet. Wie nachhaltig der Ausdruck מַגִּיד aus der Schulsprache beseitigt wurde, zeigt die Thatsache, dass im *Seder Olam*, in der *Mischna*[3], in der *Tosefta* stets nur מְלַמֵּד, nie מַגִּיד zu finden ist[4]. Auch in den nachtannaitischen Midraschim ist מלמד ש .. vorherrschend. In der

---

zu 5, 21 (5b 24); 7, 1 (13b 18); 7, 10 (14b 4); 7, 89 (15b 17); 8, 4 (16b 9); 11, 35 (22b 1 3 39); 11, 36 (23a 4 10); 12, 1 (27a 11); 12, 10 (28a 33); 15, 38 (34b 18); 18, 20 (40a 14); 27, 1 (49a 22); 27, 2 (49b 4); 27, 12 (51a); 27, 16 (52a 17); 30, 5 (56b 21); 31, 5 (59a unt.); 31, 8 (59b 16); 31, 11 (59b 25). — מגיד ש ..: zu 5, 26 (13a 27); 9, 7 (17b 16); 15, 39 (35a 3); 27, 13 (51b 11); 30, 2 (55b 29); 35, 34 (62b 22). — Halachisch. מגיד הכתוב ש ..: zu 5, 17 (4b unt.); 5, 23 (6a 12); 15, 6 (29b unt.); 15, 11 (30a 26); 18, 11 (37b 16); 30, 12, 13 (57b unt.). — מגיד ש ..: zu 5, 15 (4a unt.); 5, 17 (4b unt.); 7, 15, 17 (14b unt.); 15, 34 (33b unt.); 19, 9 (44a 20); 26, 26 (49a 15); 28, 10 (54a 25); 35, 30 (62b unt.).

[1] M zu 12, 21 (11a 18); 12, 36 (14b 9); 19, 16 (64b 16); 19, 17 (64b unt.); 19, 21 (65b unt.). — Sn zu 5, 19 (5a 33); 11, 4 (23b 29); 11, 9 (24b 29 33); 11, 10 (25a 15); 11, 16 (25b 24); 11, 30, 31, 33 (26b 7 9 25); 12, 2 (27a 31); 25, 12 (48b 7). Zu 15, 36 (34a 3) ist eine halachische These mit מלמד ש eingeleitet; jedoch ist das nicht ursprünglich. Vor einer ähnlichen These heisst es einige Zeilen früher, zu 15, 34 (33b unt.), מגיד ש. Dasselbe Verhältniss waltet ob zwischen 49a 4 (zu 26, 54) und 49a 15 (zu 26, 56). [2] Der Satz מגיד שהשלום שקול כנגד הכל (S zu 26, ?, 111a ob. zweimal) stammt wohl aus dem Ismael'schen Midrasch.

[3] Kerithot VII, 9 מלמד ש .. leitet denselben Ausspruch ein, der zu Anf. von M (oben S. 30) mit מגיד ש eingeleitet ist. [4] Nur einmal findet sich in T (449 32, Schebuoth 3, 5) מגיד כי ..., wo כי statt ש gesetzt ist.

nach *R. Kahana* benannten *Pesikta* (ed. *Buber*) findet sich dieser Ausdruck über 20, מגיד ש kein einziges Mal. In Genesis rabba ist מלמד ש fast 50 Mal zu lesen, מגיד ש ein einziges Mal [1].

Der durch die Beobachtung des Sprachgebrauches in M und Sn einerseits und in S andererseits festgestellte Unterschied zwischen dem Midrasch der Schule *Ismaels* und dem der Schule *Akiba's* lässt sich auch in den anderen Erzeugnissen der tannaitischen Bibelexegese beobachten. Der durch *Hoffmann* [2] nachgewiesene Character von Sd zeigt sich auch in diesem Punkte. מלמד ש findet sich vorwiegend in dem auf die Schule Akiba's zurückgehenden mittleren Theile (§ 105—301). In dem ersten und dritten, zumeist agadischen Theile des Sd findet sich sowohl מגיד הכתוב ש .., als מגיד ש .. bei agadischer [3], aber auch bei halachischer Exegese [4]. מלמד ש .. kömmt in dem Anfangs- und Schlusstheile des Sd oft genug vor, aber nur bei *agadischem* Midrasch. In dem mittleren Theile sind neben den sehr zahlreichen Beispielen für מלמד ש .. nur vereinzelte Fälle der Anwendung von מגיד zu finden [5]. — Dass in S gewisse Partieen auszuscheiden und dem Midrasch der Schule Ismaels zuzutheilen sind, zeigt sich auch darin, dass in denselben מגיד הכתוב ש einmal (S zu 20, 18, 93a 6) halachisch und einmal (zu 18, 3, 86a 11) agadisch angewendet ist.

Die *Mechiltha* zum *Deuteronomium*, aus der im *Midrasch Haggadol* zahlreiche Fragmente erhalten sind [6], stammt im Grossen und Ganzen aus der Schule *Ismaels*, enthält aber auch Elemente aus dem Midrasch der Schule *Akiba's*. Dem entspricht auch der gemischte Gebrauch der Ausdrücke מלמד und מגיד [7].

Ausser dem Participium מגיד findet sich von unserem Verbum,

---

[1] Gen. r. c. 20 (4): מגיד שנידון בסנהדרין שלמה... [2] Zur Einleitung in die halachischen Midraschim, S. 66. [3] מגיר הכתוב ש ..: zu 1, 24 (69b 27); 1, 25 (69b unt.); 11, 12 (78b 33); 11, 13 (79a 28); 11, 18 (82b 23); 11, 22 (83b 14); 12, 2 (87a unt.); 33, 2 (142a 31). — מגיד ש: zu 1, 1 (64a 23); 12, 23 (90b 11); 33, 14 (146b 7). [4] מגיד הכתוב ש: zu 12, 15 (89a unt.). — מגיד ש: zu 12, 20 (90b 3). [5] מגיד הכתוב ש Hal.: 15, 11 (98b 27); 15, 19 (100a 1); 17, 12 (105a 13 = 106b 8 zu 18 5). Agad.: zu 15, 4 (98a 6). — מגיד ש. Hal.: zu 15, 17 (99b 12); 21, 5 (112a 26). Agad.: zu 21, 15 (113a 24). [6] Herausgegeben von *Hoffmann* in der Hildesheimer-Jubelschrift, S. 1—32 der hebräischen Abtheilung, vgl. S. 83—98 der deutschen Abtheilung. [7] מגיד findet sich bei Agadischem (zu 14, 23) und bei Halachischem (zu 16, 8; 16, 11; 20, 19; 24, 20). — מלמד findet sich bei Agad. (zu 1, 1; 20, 19; 26, 5) und bei Halach. (zu 21, 17). Beachtenswerth ist, dass ein Satz, der in Sd (zu 24, 20, 124b 20) mit מלמד eingeleitet wird, hier, in anderer Form, mit מגיד eingeleitet zu lesen ist.

in derselben Bedeutung und mit demselben hinzudenkenden Subjecte, noch die Form להגיד; und zwar in der oben (S. 17) gebrauchten Redensart: להגיד מה גרם.

הַגָּדָה ist Nomen actionis zu הִגִּיד. Während aber das Verbum, wie im vorigen Artikel gezeigt worden, im Midrasch der Schule *Ismaels,* der die ältere Terminologie der palästinensischen Bibelexegese erhalten hat, sowohl bei halachischer, als bei nichthalachischer Exegese angewendet wurde, hat das Substantiv schon in früher Zeit im Sprachgebrauche der Schulen die Bedeutung nichthalachischer Schrifterklärung gewonnen. Denn nur in dieser Bedeutung tritt uns das Wort in den ältesten Traditionen entgegen. Es kann kein Zweifel mehr darüber obwalten, dass man הַגָּדָה nur aus dem im vorigen Artikel behandelten מגיד ableiten darf; alle sonstigen Ableitungen decken nicht den ganzen mit dem Worte bezeichneten Begriff und lassen die Thatsache ausser Acht, dass in der Schulsprache, welche sich das Substantiv הַגָּדָה bildete, dessen Verbum nur in der Bedeutung angewendet ist, in welcher es die Formel מַגִּיד ש׳ darbietet[1]. Wir können nicht mehr ergründen, warum diese Formel gerade für den nichthalachischen Theil der palästinensischen Schriftauslegung die specielle Benennung lieferte. Aber es ist ohne Schwierigkeit annehmbar, dass während die Formel selbst auf dem ganzen Gebiete der Bibelexegese ihre Geltung behielt und erst in der Schule *Akiba's* durch מלמד ש.. verdrängt wurde, das ihr entnommene Substantiv vermöge Differenzirung schon sehr frühe in seiner Anwendung auf die nichthalachische Bibelexegese beschränkt wurde. Es ist wohl möglich, dass als zuerst das Wort הַגָּדָה aufkam, um einen durch מגיד [הכתוב] ש.. eingeleiteten Ausspruch zu bezeichnen — wobei הַגָּדָה im Sinne von הַגָּדַת הַכָּתוּב verstanden wurde —, dasselbe unterschiedslos Halachisches und Nichthalachisches bezeichnete. Aber Spuren dieses ursprünglichen Sprachgebrauches sind nicht mehr vorhanden, und wir kennen das Wort

---

[1] Alle sonstigen Ableitungen des Wortes erweisen sich als unhaltbar. S. *meine* Abhandlung in Jewish Qarterly Review, IV, 406—429. Zu den dort angeführten Ansichten seien noch hinzugefügt: *Abraham Maimuni* in einer Abhandlung über die Deraschoth sagt (Kobez II, 40 c): ולשון הגדה מלשון הגיד לך אדם מה טוב שהם מגידים מאוראות שאירעו. *L. Löw*, Ben Chananja I, 341: „Haggada = heilige Geschichte". *A. Schmiedel*, Studien S. 137: „הגדה von הגיד, vortragen". — *Strack*, Einleitung in den Talmud, 2. Aufl. (1894), S. 4, und *Schürer*, Geschichte des jüdischen Volkes, 3. Aufl. II, 339, erkennen meine Erklärung als die allein richtige an.

jetzt nur noch als Bezeichnung desjenigen Gebietes der Schriftauslegung, das nicht Erläuterung und Entwickelung der pentateuchischen Gesetze, sondern die Auslegung der nichtgesetzlichen Bibeltexte zum Gegenstande hat. Das Wort ist zum Eigennamen dieses Gebietes geworden und mit der Zeit umfasste der Name die Gesammtheit aller nicht zur Halacha gehörenden Schriftauslegungen, sowie sonstiger nur mittelbar oder gar nicht zur Bibelexegese gehörenden Ueberlieferungen. Dieser Eigenname, den man auch אַגָּדָה sprach und schrieb [1], hat sich aber erst allmählich zu der angegebenen Bedeutung entwickelt. Denn ursprünglich benannte man die Gesammtheit der nichthalachischen Schriftauslegungen mit dem Plural הַגָּדוֹת, da der Singular naturgemäss als Bezeichnung der einzelnen Auslegung, des einzelnen nichthalachischen Midraschsatzes galt. Dieser Plural ist noch in mehreren Beispielen erhalten, neben einem ähnlichen Plural, הלכות, der die Gesammtheit der zum Religionsgesetze gehörenden Lehrsätze und Normen bezeichnet. In Sd zu 11, 22 (84b 17) lesen wir, in den Worten „dieses ganze Gebot“ sei die Mahnung erhalten: למוד מדרש הלכות ואגדות; und dazu die weitere Bemerkung, in Deut. 8, 3 seien dieselben drei Gebiete des Wissens angedeutet. In Sd zu 33, 3 (143b 14) wird erzählt, dass zwei Abgesandte der römischen Regierung unter dem Vorwande, sich bekehren zu wollen, die ganze jüdische Lehre bei *Gamliel II.* zu erlernen Gelegenheit hatten: קראו את המקרא ושנו את המשנה מדרש הלכות ואגדות [2]. In einer alten Dichtung sagt die Thora von den Tischgesprächen, wie sie in Israel sein sollten (Bar. Sanhedrin 101a) [3]: אם בעלי מקרא הם יעסקו בתורה ובנביאים ובכתובים ואם בעלי משנה הם יעסקו במשנה בהלכות ובהגדות. Statt במשנה l. במדרש; oder aber במשנה ist (wie in בעלי משנה) die Gesammtbezeichnung der dann folgenden

---

[1] So schreiben zumeist die *palästinensischen* Litteraturerzeugnisse; der *babylonische* Talmud schreibt meist הגדה. Es ist selbstverständlich, dass אַגָּדָה nur aramaisirte Form für הַגָּדָה ist, wie אַבְטָחָה, M zu 18, 21 (60a 1) für הַבְטָחָה. Vgl. die ähnlichen Formen: אבדלה, אדלקה, אונאה, אזכרה, hebräische Wörter mit aramaisirender Ersetzung des ה durch א. Die correcte Transcription unseres Wortes wäre *Haggada* oder *Aggada;* aber die Schreibung *Agada* ist in den von dem Gegenstande handelnden Werken so allgemein angewendet, dass eine Verdrängung derselben durch eine der beiden correcten Transcriptionen nicht räthlich erscheint. [2] Hier ist משנה in dem weitesten Sinne verstanden: die ganze mündliche Lehre (neben מקרא), deren drei Disciplinen dann aufgezählt werden. In der Parallelstelle, j. B. Kamma 4b 31 steht תלמוד statt מדרש; in b. B. Kamma 38a ist קראו ושנו missverständlich durch ושלשו ergänzt und die Aufzählung der Disciplinen weggelassen. [3] S. Die Ag. d. Tann. I, 193.

drei Disciplinen, und במדרש ist zu ergänzen, wie das in einer Handschrift thatsächlich der Fall ist[1]. In Sd zu 32, 2 (132a 13) wird der in allen ihren Disciplinen sich als derselbe bewährende Geist der jüdischen Lehre mit den Worten gekennzeichnet: דברי תורה כולם אחת ויש בהם מקרא ומשנה [מדרש] הלכות ואגדות[2]. In der Aufzählung der Gegenstände, welche *Jochanan b. Zakkai's* Wissen umfasste, sind an der Spitze genannt: מקרא ומשנה תלמוד הלכות והגדות[3]. In den tröstenden Worten, welche *Eleazar b. Arach* an *Jochanan b. Zakkai* richtete, als dessen Sohn starb, rühmte er von Letzterem: קרא תורה ומקרא ושנה הלכות והגדות[4]. *Akiba's* Verdienst um das Studium der Lehre wird mit den Worten gekennzeichnet: שהתקין מדרש הלכות והגדות[5]. *Jehuda b. Ilai*, ein Schüler Akiba's, rechnet zu den Anforderungen, die an Jemanden zu stellen sind, der beim Fastengottesdienste vorzubeten würdig sein soll (Taanith 16b unt.): ורגיל לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים ולשנות במדרש בהלכות ובאגדות. Den mit ritueller Unreinheit Behafteten ist gestattet: לקרות בתורה [ובנביאים ובכתובים] ולשנות במשנה (ו)במדרש ובהלכות ובהגדות. T 4, 15 (Ber. 2, 12), wo die eingeklammerten Worte fehlen; Bar. Berach. 22a (wo die gewöhnliche Leseart statt מדרש lautet: תלמוד)[6]. Ein Mischnasatz, Nedarim IV, 3, besagt, dass wer durch ein Gelübde sich gebunden hat, einem Nebenmenschen keinen Vortheil zu gewähren, denselben wohl nicht die heilige Schrift, aber die Disciplinen der mündlichen Lehre lehren dürfe. Das ist so ausgedrückt: ומלמדו מדרש הלכות והגדות אבל לא ילמדנו מקרא[7]. — Für sich findet sich der Plural הגדות in folgenden Bei-

---

[1] S. Dikd. Sofrim IX, 305, Anm. 4. [2] Das in Klammern gesetzte Wort fehlt im Texte, muss aber unbedingt ergänzt werden. [3] So Sukka 28a, Baba Bathra 134a, Ab. die R. N. c. 14 Anf. Statt תלמוד (= מדרש, s. vor. S., A. 2) haben die Ausgaben, wie auch sonst, גמרא. Von משנה gilt das ebendas. Bemerkte. In Mas. Sofrim 16, 8 (daraus gekürzt in der zweiten Version der Ab. d. R. Nathan c. 28, ed. *Schechter* S. 58) fehlt משנה und statt תלמוד steht מדרש, was als ursprüngliche Version betrachtet werden kann. [4] Ab. die R. Nathan c. 14 Ende, nach meiner Emendation in J. Q. R. IV, 425, 1. [5] *Jona*, ein pal. Amora des 4. Jahrhunderts, wahrscheinlich nach dem Wortlaute einer älteren Tradition, j. Schekalim c. 5 Anf. (48c 64). In dem Texte der Ausgaben des bab. Talmuds (8b unt.): שהתקין משנה ומדרש והלכות והגדות. Man hat nur das ו vor מדרש und הלכות zu streichen und gewinnt die ursprüngliche Version, in der משנה wie in den obigen Beispielen das Ganze der mündlichen Lehre bezeichnet. — Den Zeitgenossen Akiba's, *Tarphon* und *Eleazar b. Azarja* wird in Ab. di. R. N. c. 18 Kenntniss der ganzen Lehre nachgerühmt, mit der Aufzählung: מקרא משנה מדרש הלכות ואגדות. [6] Die Münchner Hschr. hat Beides: ובמדרש ובתלמוד. Vgl. oben Anm. 3. [7] Ueber die Bed. von מִדְרָשׁ in allen bisherigen Beispielen s. den Artikel über dieses Wort; auch Art. הֲלָכָה, תַּלְמוּד III

spielen: Sd zu 32, 14 (135b 28): ודם ענב תשתה חמר אלו הגדות שמושכות לב אדם כיין. M zu 15, 26 (*Josua b. Chananja*): והישר בעיניו תעשה אלו אגדות משובחות הנשמעות באזני כל אדם. Von *Ismael b. Elischa* rühmt *Tarphon*, er sei בקי באגדות (Moed Katon 28b)[1]. — Bar. Sanh. 99b: הגדות של דופי, wofür Sn zu 15, 30 (33a 9): הגדה של דופי. S. unt. Art. פָּנִים.

Anstatt des Plurals gebrauchte man aber auch, um die ganze Disciplin der nichthalachischen Schriftauslegung zu bezeichnen, den *Singular* הַגָּדָה. Es verhält sich damit so, wie z. B. mit מקרא oder כתוב, welche Wörter den einzelnen Schriftvers, aber auch die ganze heilige Schrift bezeichnen, oder mit מדרש, was die einzelne Schrifterklärung, aber auch die ganze Disciplin bedeutet. *Josua b. Chananja* beantwortet zwölf Fragen der *Alexandriner*, darunter שלשת דברי הגדה[2]. Derselbe befragt seine Schüler über den Sabbathvortrag *Eleazar b. Aẓarja's* mit den Worten: במה היתה הגדה היום[3]. *Eleaẓar aus Modiim*, der grosse Agadist der vorhadrianischen Zeit deutet das Wort גַּד in der Beschreibung des Manna (Exod. 16, 31) als Hinweis darauf, dass das Manna das Herz des Menschen so anzieht wie die Agada: דומה להגדה שהוא מושך לבו של אדם[4]. — *Eleaẓar b. Aẓarja* ruft *Akiba* zu: מה לך אצל הגדה[5]. — Von jenen alten Vertretern der Agada, die als דורשי רשומות bezeichnet werden (s. Art. רשם), wird folgendes Lob der Agada angeführt, Sd zu 11, 22 (85a 15): רצונך שתכיר מי שאמר והיה העולם למוד הגדה שמתוך כך אתה מכיר את הקדוש ברוך הוא ומדבק בדרכיו[6]. — Der Singular הגדה (אגדה) hat

---

[1] *Josua b. Levi* (3. Jahrh.), im Schocher tob zu Ps. 28, 5: פעולות יי אלו הגרות. [2] Nidda 66b. S. Die Ag. d. Tann. I, 186. [3] Chagiga 3a. In j. Chag. Anf. dafür: מה היתה פרשתו. [4] So M zu 16, 31 (51a 12). In der Parallelstelle Joma 75a: להגדה שמושכת לבו של אדם כמים. Nach dieser Version hat die Agada die Wirkung, dass sie das Herz nach sich zieht, so leicht bewegt wie Wasser. Der ersten Version entspricht die Deutung *Jehuda's I* zu ויגר, Exod. 19, 9 (Sabbath 87a): ויגר משה דברים שמושכים לבו של אדם כהגרה; der zweiten Version die anonyme Deutung zu וכל משען מים, Jes. 3, 1 (Chagiga 14a): אלו בעלי הגדה שמושכין לבו של אדם כמים בהגדה. Der ersten Version entspricht auch der oben aus Sd zu 32, 14 citirte Ausspruch, wonach die הגדות das Herz des Menschen anziehen wie Wein. In allen diesen Aussprüchen ist die Wirkung der Agada mit dem Verbum משך bezeichnet, wahrscheinlich auf Grund einer alten etymologischen Verknüpfung des Wortes הַגָּדָה mit dem aramäischen נגד, dem Aequivalent des hebr. משך. Zur Vergleichung mit dem Wasser hat die besondere Bedeutung des aram. נגד beigetragen, wonach das Verbum *strömen* bedeutet und das Subst. נגדין Ströme, Bäche. [5] Chag. 14a, Sanh. 38a, 67b, s. Die Ag. d. Tann. I, 225. [6] Zu למור הגרה vgl. den S. 34 citirten Aus-

schliesslich den Plural verdrängt und wurde in der *amoräischen* Zeit nach und nach alleinherrschend[1]. In *aramäischer* Rede bildete man dazu den status emphaticus אגדתא[2].

הוֹאִיל. Conjunction des Grundes: da, nachdem. Die von *Levy* (I, 457a) vorgeschlagene und von *Kohut* (III, 191b) angenommene Ableitung derselben aus הָא und אִלּוּ ist aus sprachlichen und sachlichen Gründen unhaltbar[3]. Auch bleibt bei dieser Ableitung ganz unverständlich, warum diese Conjunction, sei es mit dem Subjecte, sei es mit dem Prädicate, stets durch ein ו verbunden wird[4]. Diese Absonderlichkeit wird aber sofort verständlich, wenn wir in הואיל das biblische Verbum erkennen, das stets nur in Verbindung mit einem anderen Verbum angewendet und zwar zuweilen mit diesem durch die Conjunction ו verbunden wird. Z. B. הואלנו ונשב, Jos. 7, 7; הואל וברך, II Sam. 7, 29; הואל נא ולך, II Kön. 6, 32. Ursprünglich wurde wohl der begründende Satz (als Hauptsatz) mit הואיל und dem darauf folgenden durch ו verbundenen Verbum eingeleitet, also z. B. הואיל ואמר הכתוב[5]

---

spruch aus Sd 11, 22 (למוד . . . אגדות). Zum Inhalte des Ausspruches vgl. die oben Anm. 1 citirte Deutung *Josua b. Levi's*.

[1] Noch *Josua b. Levi* (einer der älteren Amoräer) gebraucht den Plural in dem oben S. 36 Anm. 1 citirten Ausspruche; ferner in seiner Deutung von כל המצוה, Deut. 8, 1 und ככל הדברים, Deut. 9, 10, welche der oben aus Sd zu 11, 22 gebrachten Deutung entspricht. Nach Lev. r. c. 22 Anf. (anonym Koh. r. zu 5, 8) erblickt J. b. Levi in jenen Textworten eine Andeutung der ganzen Lehre, deren Disciplinen er so aufzählt: מקרא משנה הלכות תלמוד תוספתות אגדות (in Koh. r. הלכה st. הלכות). In der Version des jerus. Talmud (Pea 17a 59, Megilla 74d 25, Chagiga 76d 33, s. Die Ag. d. pal. Am. I, 138) lautet die Aufzählung richtiger, weil genau den oben erwähnten tannaitischen Sätzen sich anschliessend: מקרא ומשנה תלמוד הלכות ואגדות (so Chagiga, an den andern beiden Stellen dem Sprachgebrauche angepasst: ואגדה, mit Weglassung von הלכה). Hier ist תלמוד dasselbe, was in den tannaitischen Sätzen מדרש (s. oben S. 35, Anm. 3). Ein anderer alter Amora, der Babylonier *Samuel*, sagte (j. Pea 17a 62, tradirt von *Zeira*): אין למדין לא מן ההלכות ולא מן ההגדות ולא מן התוספות אלא מן התלמוד.

[2] S. die bei *Levy* (I, 19ab, 450a) citirten Beispiele; ferner die in dem Register zu den einzelnen Bänden meines Agadawerkes unter dem Schlagworte „Agada, Agadisten" angegebenen Stellen. — Ueber דברי הגדה, Sn zu 5, 19 (5a 35) s. meine Ausführungen in J. Qu. R. IV, 412. — Ueber die im babylonischen Talmud sich findende Bezeichnung des Pesachabend-Rituales als הגדה (אגדתא) ebend. S. 444f. — Ueber מסורת אגדה s. unten Art. מסורת.

[3] Dasselbe gilt von *Jastrows* Annahme (Col. 336a) wonach הואיל = הועיל.

[4] In הואיל דלא ידעה, Jebam. 117a, was *Levy* als Ausnahme anführt, muss wohl ולא gelesen werden. Im Texte *Alfāsi's* ist die Schwierigkeit dadurch beseitigt, dass הואיל durch משום ersetzt ist.

[5] Zu diesem supponirten Beispiele vgl. Baba Kamma 55a (*Josua b. Levi*): . . הואיל ופתח בו הכתוב.

„die Schrift hat beliebt zu sagen“. Das nur zur Einführung des Hauptverbums dienende und an sich keinen eigentlichen Inhalt darbietende Verbum verlor durch den Gebrauch seine Bedeutung und seine Betonung; es erstarrte gleichsam und wurde zur Partikel: das Verbum wurde zur Conjunction und der begründende Hauptsatz zu einem Nebensatze des Grundes. Aber trotz der neuen Qualität des Wortes verblieb die ursprüngliche Construction, vermöge deren dem הואיל ein ו zu folgen hat. Einmal zur Conjunction geworden, gab es ausser der Forderung des nachfolgenden mit הואיל gleichsam verschmolzenen ו keinen weiteren Zwang bei der Anwendung der neuen Partikel; man konnte ihr das Verbum des Satzes unmittelbar folgen lassen oder auch nicht, und das Verbum konnte im Femininum oder im Plural und im Imperfectum stehen, wenngleich הואיל in seiner verbalen Bedeutung Masculinum und Singular des Perfectum ist[1]. Aus den Beispielen dieser besonders im babylonischen Talmud sehr oft angewendeten Partikel, soweit sie der tannaitische Midrasch bietet, sei zunächst der in M öfters vorkommende Satz הואיל ואמרה תורה citirt. Derselbe leitet keine wörtliche Anführung des Bibeltextes, sondern eine aus dem Bibelworte sich ergebende These ein. S. M zu 13, 9 (21a 10); 13, 13 (22b 13); 21, 11 (79a 24); 21, 17 (82a 18); 21, 27 (85b 4); Sn zu 15, 38 (34b 2); ferner S zu 7, 11 (34b 11). Andere Beispiele: M zu 21, 11 (79a 18): הואיל ויוצאה . .; S zu 13, 43 (67d 7): הואיל ואין מטמאות; M zu 12, 2 (3a 28): הואיל והחדש מתעבר; zu 12, 8 (6b 15): הואיל והפסח מצות עשה; S zu 13, 16 (64b 4): הואיל והוא סימן טומאה; Bar. j. Schekalim c. 3 Anf. (47b 23): הואיל ואילו אומרים כך[2].

הֹוֶה (geschr. הווה), Participium des Verbums הוה (= היה), schon Koh. 2, 22, Neh. 6, 6. Nur in der aus *Ismaels* Schule stammenden exegetischen Regel דִּבֵּר הַכָּתוּב בַּהֹוֶה, „die heilige Schrift redet von dem, was zu sein pflegt“[3]. Das heisst, die h.

---

[1] Einen ähnlichen Fall der Erstarrung einer Verbalform zur Partikel, woraus sich Verschiedenheit der Construction ergiebt, zeigt im biblischen Hebraismus das Wörtchen הָבָה. [2] Aus הואיל וכך wurde im babylonischen Talmud die Adverbialpartikel הילכך, welche von *Levy* (I, 1072a) aus הי לכך abgeleitet wird. Ich hatte die wahre Herkunft des Wortes auf Grund der handschriftlich bezeugten Schreibung הואיל וכך und הולכך vermuthet, J. Qu. Review IX, 147, als bald darauf *Harkavy* in der hebr. Zeitschrift ממזרח וממערב (1896), S. 95 ein Fragment aus des Gaon *Hâi* Wörterbuche, dem כתאב אלחאוי herausgab, in welchem Hâi es als Thatsache angiebt, dass im Talmud die beiden Partikeln הואיל und וכך zu einem Worte zusammengezogen sind. [3] Vgl. die oben S. 25, Anm. 3 erwähnte Regel *Ismaels*.

Schrift nennt einen speciellen Fall, wenn auch die ganze Gattung, zu welcher der Fall gehört, gemeint ist, weil sie von solchen Fällen zu reden liebt, die gewöhnlich vorkommen. Eine Reihe von Beispielen hat M zu 22, 30 (98a) in Bezug auf die Texte Exod. 22, 30 („auf dem Felde Zerrissenes"), Deut. 22, 17 („auf dem Felde"), Deut. 20, 6 („Weinberg"). S. ferner M zu 12, 4 (4a 20); Sd zu 23, 11 (120b 14); Baba Kamma V, 7, zu den biblischen Satzungen, in denen, statt der Thiere überhaupt, „Ochs und Esel" genannt werden[1]. — Unter den Zweiunddreissig Regeln ist unsere Regel die 18. Sie lautet dort: מדבר שנאמר במקצת והוא נוהג בכל אם כן מפני מה נאמר במקצת מפני שדבר הכתוב בהווה. Als Beispiel wird ausser Exod. 22, 30 und Deut. 23, 11 (aus M und Sd) noch Prov. 22, 22 („den Armen") citirt[2].

הוֹכִיחַ (W. יכח). Aus der Bedeutung zurechtweisen entwickelten sich schon im biblischen Hebraismus zwei Bedeutungen des Verbums, die dem Begriffskreise der Rechtsprechung angehören: einerseits das Entscheiden des Richters, andererseits die Beweisführung der Parteien. In dieser letzteren Bedeutung findet sich das Verbum nur im Buche *Hiob*, dessen Gegenstand, der Process des sein gutes Recht gegen die Freunde und gegen die Züchtigung Gottes vertheidigenden Helden, auch sonst der Ausdrucksweise des Gerichtsverfahrens Raum gewährt. הוֹכִיחַ im Sinne von Beweisführung, beweisen wird in Hiob entweder mit dem Accusativ des zu beweisenden (oder zu rechtfertigenden) Gegenstandes angewendet (s. 13, 15; 19, 5), oder absolut, ohne ausdrückliches Object (6, 25; 13, 3; 15, 3)[3]. In dieser letzteren Anwendungsart findet sich הוכיח im alten Midrasch. In der discutirenden Beweisführung der halachischen Exegese wird die beweisende Instanz mit diesem Verbum eingeführt. Z. B. M zu

---

[1] In M zu 23, 5 (99b 11) hat sich בהווה nach הכתוב irrthümlich eingeschlichen, s. *Geiger*, Wiss. Zeitschr. für jüd. Theol. V, 242. Hingegen scheint die Conjectur des Commentars איפ̇ת צדק (angeblich *R. Elija aus Wilna*) zu M 22, 21 (95b 9) richtig zu sein. Es muss dort statt בהן gelesen werden: בהווה. Höchst wahrscheinlich sind auch die Autorenangaben umzustellen, und *Ismael* ist es, der die Regel auf die specielle Nennung von „Wittwe und Waise" anwendet, während *Akiba* nach seiner Methode das überflüssige ן in תענון deutet. *Raschi* im Pentateuchcommentar z. St. giebt in der That die Mechilthastelle mit unserer Regel wieder; hingegen las *Tobija b. Eliezer* z. St. בהן und setzte dafür בם. [2] In der Erläuterung dieses Beispieles heisst es: שדרך העני להגזל יותר מן העשיר. Vgl. damit aus M zu 22, 21 (s. vor. Anm.): אלמנה ויתום שדרכן לענות (לְעֻנּוֹת zu lesen, *Tob. b. El.* hat להיענות). [3] Zu dieser Bed. gehört auch das Substantiv תוכחת, Hiob 13, 6; 23, 4.

12, 15 (9a): נבלה תוכיח, חלב של שור הנסקל יוכיח; zu 12, 16 (9b 9): ששת ימי הבראשית יוכיחו. Zuweilen tritt der Gegenstand, zu dessen Erklärung der Beweis gebracht wird, mittels עַל zum Verbum hinzu; z. B. M zu 12, 16 (9b 13): הם יוכיחו על חולו של מועד; zu 21, 37 (88b unt.): והיא תוכיח על החיה. In einer agadischen Schrifterklärung von *Eliezer b. Hyrkanos* findet sich der Ausdruck מוֹכִיחַ לַדָּבָר „beweisend für die Sache“, T 436 23 (Sanh. 14, 4)[1]. — In der 22. und 23. der Zweiunddreissig Regeln wird mit דבר שחברו מוכיח עליו und דבר שהוא מוכיח על חברו angegeben, dass parallele Sätze aus einander zu ergänzen sind, der eine nach dem andern zu verstehen ist.

הוֹסִיף (W. יסף), hinzuthun. 1. Mit ל des Gegenstandes, zu dem die h. Schrift etwas hinzuthut. M zu 12, 8 (6b 10): הוסיף לו הכתוב שתי מצות[2]; zu 21, 35 (88a 22): הוסיף לו הכ' שמירה אחרת; zu 23, 12 (101a 4): הוסיף לו הכ' נייח[3] אחר. S zu 14, 44 (74a 10); הוסיף לו טומאה; S zu 6, 14 (31b unt.) ... להוסיף לה שמן. — 2. Subject ist eine Stelle der heiligen Schrift, welche zu einer andern etwas hinzuthut oder zu ihr hinzutritt. Die Verbindung geschieht durch על. M zu 21, 1 (74b 1): אלו מוסיפין על העליונים; S zu 1, 10 (7b 18): ואם הרי זה מוסיף על ענין ראשון; ebenso zu 4, 13 (19a 4) und zu 5, 17 (26b unt.)[4]. Sd zu 33, 1 (142a 8 11): הרי זה מוסף (l. מוסיף) על ברכה ראשונה. S zu 4, 2 (15d 6) ומוסיף[5] עליהם; zu 16, 21 (82b 13): מוסף (l. מוסיף) עליהם. S. auch Art. כְּלָל. — 3. *Jehuda b. Ilai* sagt von dem Bibelübersetzer, der zum Bibeltexte sich Zusätze gestattet, dass er lästere: והמוסיף הרי זה מגדף[6].

הִזְהִיר (W. זהר), warnen, abmahnen (Ezech. 3, 17, 18; 33, 7; II Kön. 6, 10). Im tann. Midrasch hat das Verbum die Bed.

---

[1] S. Die Ag. d. Tann. I, 121, 3. Eine andere Anwendung des Verbums הוכיח bei demselben Tannaiten s. ib. I, 110, 5. [2] In der Parallelstelle, Sn zu 9, 11 (18a 23) בו statt לו. [3] Aramaisirendes Nomen actionis zum Textworte ינוח. [4] An den ersten zwei Stellen steht irrthümlich מוסף (also passivisch מוּסָף) st. מוסיף; an der dritten Stelle fehlt זה. Dass מוסיף richtig ist, beweist die im *babyl. Talmud* oft gebrachte und auf unseren Stellen beruhende Regel: מוסיף על עניין ראשון, Pesach. 5a, Jebam. 9a, Kidd. 14b, B. Mez. 95a, Schebuoth 10a, Zebach. 48a, Chullin 78a, Kerith. 22b. [5] So nach der richtigen Lesart des Jalkut statt ומוסף. [6] T Megilla Ende; Kidduschin 49a unt. S. dazu das Responsum des *Gaon Hâi* in *Harkavy's* Edition der gaonäischen Responsen, S. 6 und S. 124ff.; ferner die von *Schechter* edirte Stelle des Midrasch Haggadol (J. Qu. Review VI, 425, Anm. 3), in welcher *Eliezer* (*b. Hyrkanos*) als Autor genannt und als Beispiel eines Zusatzes angeführt wird: wer אלהי ישראל (Exod. 24, 11) mit יקר שכינת אלהא דישראל übersetzt und so aus einem Gottesnamen drei macht. Das ist offenbar antichristlich und apokryph.

„verbieten". S. M zu 14, 13 (28b): בשלשה מקומות הזהיר המקום לישראל שלא לחזור למצרים, „an drei Stellen der h. Schrift verbot Gott Israel, nach Aegypten zurückzukehren", nämlich Exod. 14, 13; Deut. 17, 16 und 28, 68 [1]. — Der Gegenstand des Verbotes wird mit עַל angeknüpft. Beispiele: M zu 22, 20 (95a, *Eliezer b. Hyrkanos*): גר לפי שסורו רע לפיכך מזהיר עליו הכתוב במקומות הרבה [2]. S zu 8, 24 (42a unt.): הזהיר עליהם הכתוב. Sd zu 12, 23 (90b 14): הזהירך הכ' עליו. In passivischer Construction: Sanhedrin 66a (Bar. aus der Schule Ismaels = S zu Lev. 20, 9, 91d): אתה מוזהר על קללתו [3]. M zu 20, 10 (69b 12): והלא כבר מוזהרים הם.

אַזְהָרָה, aramaisirende Form für הַזְהָרָה [4], Nom. actionis zu הִזְהִיר. Besonders häufig ist im Midrasch der Schule *Ismaels* die Frage: עונש שמענו אזהרה לא שמענו (z. B. M zu 12, 15, 9a 34; 20, 13, 70a unt.; 20, 16, 70b 11; Sn zu 5, 2, 1a 2; 18, 7, 37a 7); oder עונש שמענו אזהרה מנין (z. B. M zu 20, 5, 68a 15; 20, 10, 69b 7; 20, 15, 70b 2). — Andere Beispiele: הרי זה אזהרה ל . ., M zu 20, 15 (70b 4), Sn zu 5, 2 (1a 2). עשה ענשו כאזהרתו, M zu 12, 15 (9a 32). Aus S: יכול לא יהא בכלל עונש אבל יהא בכלל אזהרה, zu 3, 3 (14a 3 5); אין בהם אלא אזהרה אחת, zu 3, 17 (15a 18 20). Mit עונש ist der die Strafe für die Uebertretung eines Verbotes normirende Bibeltext gemeint, mit אזהרה der das ausdrückliche Verbot enthaltende Bibeltext. — T 228 7 (Megilla g. Ende, s. Megilla 25b): אזהרות ועונשין נקראין ומתרגמין.

הֵיכָן, aus dem Aramäischen in die Schulsprache eingedrungene Fragepartikel: wo? [5] Im tannaitischen Midrasch wird mit derselben nach der Bibelstelle gefragt, auf welche eine andere Bibelstelle hinweist. הֵיכָן דִּבֵּר, M zu 12, 25, 12a unt., dazu eine grosse Reihe weiterer Beispiele; Sn zu 11, 12, 25a 20; והיכן נשבע, M zu 13, 5, 20a 22; היכן צוהו, T 521 30 32 34 35, 522 1, zu Exod. 39, 43, 40 23—29. Oder nach der Bibelstelle, durch welche eine These des Auslegers belegt werden soll (והיכן מצינו, M zu 15, 1, 34b 12 17; etwas verschieden וכי היכן מצינו, M zu 15, 20, 44a 14 [6]; היכן שמענו, Bar. von den Zweiunddreissig Regeln, Nr. 17).

---

[1] In der Bar. j. Sukka 55b 8: בג' מקומות הוזהרו ישראל . . [2] In der Parallelst. B. Mezia 59b unt.: מפני מה הזהירה התורה בל"ו מקומות בגר. Für בגר verzeichnet *Rabbinowicz* (Dikd. Sofrim XIII, 107) die Lesearten: על הגר und על אונאת הגר. [3] Im Gegensatze zu אתה מוזהר על („dir ist verboten") bed. Sanh. ib. אתה מצווה על „dir ist geboten". [4] Diese Form ist viell. aus Gründen des Wohllautes gar nicht gebräuchlich gewesen. [5] Der von *Lowe* edirte Mischnatext hat stets איכן (s. *H. Sachs*, Die Partikeln der Mischna, S. 18).
[6] Vgl. Schebuoth III. 1.

הֶכְרֵעַ, הַכְרִיעַ. S. unt., Art. כרע.

הֲלֹא, Fragepartikel aus dem biblischen Hebraismus, leitet in der exegetischen Discussion Einwände und Argumentationen ein (meist mit ו erweitert). Z. B. והלא דין הוא (in der Schule *Akiba's*), s. oben Art. דִּין. M zu 12, 22 (12a ob.): והלא דברים קל וחומר והלא אבות ונביאים . .

הֲלָכָה (st. c. הִלְכַת), Pl. הֲלָכוֹת (st. הִלְכוֹת). Ein dem Aramäischen entnommenes Wort, aus dessen Grundbedeutung — Gang, Schritt, Weg — sich die Bedeutung: Brauch, Sitte, Satzung[1] entwickelte. In der Schulsprache bezeichnete man mit הֲלָכָה die normirte religiöse Satzung, die geltende Vorschrift ohne Rücksicht auf ihre Herleitung aus der heiligen Schrift[2]. Jede einzelne Satzung hiess „Halacha"; die Gesammtheit der Satzungen, mit dem Plural הלכות bezeichnet, bildet schon in früher tannaitischer Zeit eine der *drei Disciplinen*, welche neben dem „Midrasch" und den „Haggadoth" (Agada) das Ganze der mündlichen Lehre, der „Mischna" im weiteren Sinne ausmachten. S. die Beispiele für diese Bedeutung des Wortes הֲלָכוֹת oben, S. 34 f. Aus dieser Disciplin entstanden die Traditionssammlungen, wie sie in der *Mischna* und der *Tosefta* auf uns gekommen sind[3]. Da die normirte Satzung in fester Form überliefert wurde, bekam הלכה die engere Bedeutung von überlieferter Satzung oder einfach Ueberlieferung, so in der Formel הֲלָכָה לְמשֶׁה מִסִּינַי „Satzung Moses' vom Sinai her" (Pea II, 6; Edujoth VIII, 7; Jadajim IV, 3)[4]. Die Halacha, als überlieferte Satzung, ist nach einer oben (Art. דין, S. 22, A. 5) erwähnten Aeusserung *Akiba's* einfach ohne Einwand anzunehmen, während eine auf exegetischer Ableitung beruhende These widerlegt werden kann[5].

---

[1] Vgl. im Hebr. דֶּרֶךְ; im *Arabischen* das vom Verfasser des *Aruch* herangezogene سيرة. Die Stelle im Aruch lautet (III, 205a): פי' הלכתא דבר שהולך ובא מקודם ועד סוף או שישראל מתהלכין בו כאשר תאמר בלשון ישמעאל אלסירה. [2] הֲלָכָה im Gegensatze zu מִקְרָא und zu מִדְרָשׁ, s. unt. Art. עקב. [3] הלכות bezeichnete später in Palästina die recipirte Mischna *Jehuda's* I., s. j. Horajoth Ende (Die Ag. d. pal. Am. II, 312, 3); Lev. r. c. 3 Anf. (ib. II, 221, 2). [4] An diesen drei Mischnastellen wird die betreffende Satzung als durch eine Kette von Tradenten überkommen gekennzeichnet. Der jüngste Tradent (an den zwei letzteren Stellen ist es *Jochanan b. Zakkai*) bedient sich des Ausdruckes: מקובל אני מ . . — In S zu 7, 12 (35a ob.) bezeichnet *El. b. Azarja* eine Vorschrift als הלכה למשה מסיני, im Gegensatze zu *Akiba*, der sie exegetisch deducirte.

[5] In Kidduschin 38b findet sich eine interessante Controverse über die Bedeutung von הלכה in Orla III, 9. Nach *Samuel*, dem bab. Amora bed. es dort

Auf Grund der oben erwähnten Dreitheilung der Traditionswissenschaft steht Halacha einerseits der Agada, andererseits dem Midrasch gegenüber. Da „Midrasch" zunächst die halachische Bibelexegese bedeutet, so bildet er mit der „Halacha" zusammen das die Kenntniss und Erläuterung des Religionsgesetzes umfassende Lehrgebiet, zum Unterschiede von der Agada [1]. Aber innerhalb dieses Lehrgebietes wird Halacha von Midrasch unterschieden. Auf solcher Unterscheidung beruht die Controverse zwischen *Meir* und *Jehuda* (*b. Ilai*), den Schülern *Akiba's*, über die Frage (Kidduschin 49a), was unter „Mischna" zu verstehen sei. Meir antwortet: ההלכות; Jehuda: מדרש [2]. — In Sd zu 32, 10 (134b unt.) heisst es in einem anonymen Ausspruche von jedem einzelnen der Worte des Dekalogs: כמה מדרשים יש בו כמה הלכות יש בו.

Einmal findet sich הלכה im Sinne agadischer Ueberlieferung, Sn zu 9, 10 (18a 13): הלכה בידוע שעשו שונא ליעקב [3].

הֵן (gew. הין geschrieben). 1. Adverb der Bejahung, mit dem *Jose b. Jehuda* das Textwort הִין in Lev. 19, 36 deutet, um die Lehre zu ziehen: Dein Ja sei ein wahrhaftes Ja, dein Nein ein wahrhaftes Nein [4]. Eine exegetische Regel der Schule *Ismaels* lautet: שכן דברי תורה נדרשין מכלל לאו אתה שומע הן ומכלל הן לאו. Sd zu 11, 21 (83a 9) [5]. Im *Akiba*'schen Midrasch lautet sie: מכלל לאו אתה שומע הן, S zu 10, 9 (46c), „aus dem, was in der Verneinung enthalten ist, entnimmst du das für die Bejahung Geltende." Dieselbe Regel lautet ib. zu 10, 7 (46b 4): ממשמע לאו אתה שומע הן. (In der einen Form findet sich die Regel gewöhnlich im *babyl. Talmud,* in der andern im *paläst. Talmud*) [6]. — 2. Mit אם verbunden leitet das Wörtchen als Fragepartikel Bedingungssätze ein, denen der fragende Hauptsatz nachfolgt. Beispiele finden sich nur in S: zu 7, 18 (36c unt.): .. הין אם פסלה תפסול ..; 11, 4 (48d 4): .. הין אם עשה ... נעשה ..; ib. Z. 8: הין אם החמיר .. נחמיר .. (dass. zu 11, 24, 51b 36; 14, 43, 73d 24); 11, 32 (53b 18): .. הין אם ריבה .. ארבה ..; 15, 19 (78b 6): ... הין אם מטמאה

---

soviel wie הלכתא [ד]מדינה, Landesbrauch; nach *Jochanan*, dem pal. Amora (trad. durch *Ulla*) s. v. wie הלכה למשה מסיני.

[1] S. den oben S. 36, Anm. 5 citirten Zuruf *Eleazar b. Azarja's* an *Akiba*. Das Gebiet der Halacha heisst im Gegensatze zur Agada auch חָכְמָה. S. Die Ag. d. Tann. I, 186, 2. [2] S. Die Ag. d. Tann. II, 193. [3] S. Die Ag. d. Tann. II, 116, 2. [4] S zur St. (91a 6), B. Mezia 49a. S. Die Ag. d. Tann. II, 418, 2. [5] In etwas abweichender Form unt., Art. נוטריקון. [6] S. *Levy*, II, 461b.

לא תטמא. — Beide Bedeutungen der Partikel gehen auf den biblischen Hebraismus zurück. Zu 1. s. Gen. 30, 34. Zu 2. s. Exod. 8, 22; Lev. 25, 20; Jer. 3, 1.

הִנִּיחַ. Die Frage וכי מה הניח הכתוב שלא אמרו, „was hat denn die h. Schrift unerwähnt gelassen?“ wird im Midrasch der Schule *Ismaels* angewendet, wenn nach der Bedeutung eines allgemeinen Satzes geforscht wird, der durch die Aufzählung der besonderen Fälle scheinbar unnöthig geworden ist. S zu 18, 3 (86 a 22), mit Bezug auf das Verbot: „und nach ihren Satzungen sollt ihr nicht wandeln“, dessen Inhalt durch Deut. 18, 10 f. erschöpft zu sein scheint. Sn zu 6, 3 (8 a 7), mit Bezug auf das Verbot: וכל משרת ענבים לא ישתה, das nach dem vorhergehenden Theile des Verses überflüssig erscheint.

הפך. *Eleazar aus Modiim*, der das Wort פחז, Gen. 49, 4, mit Umkehrung der Reihenfolge seiner Buchstaben deutet, leitet seine Deutung mit den Worten ein: הֲפוֹךְ אֶת־הַתֵּיבָה וְדָרְשָׁהּ (ודורשה), „kehre das Wort um, dann deute es“. Sabbath 55 b [1]. S. auch Art. סרס.

הַפְסָקָה. S. unt., Art. פסק.

הֶפְרֵשׁ. S. unt., Art. פרש.

הִקִּישׁ (W. נקש). Aus dem *Aramäischen* übernommene Wurzel, die das Aneinanderschlagen zweier Dinge bedeutet, z. B. das Aneinanderschlagen der Kniee (Dan. 5, 6), das der Flügel (Targum zu Ezech. 3, 13, Textwort משיקות, von der vermöge Metathesis verwandten hebr. Wurzel נשק), das der Hände (Peschittha an zahlreichen Stellen) [2]. Auf diese Grundbedeutung geht zurück die Bedeutung, welche הִקִּישׁ im tannaitischen Midrasch erhalten hat. Wenn im Bibeltexte zwei Gegenstände hart nebeneinander stehen, gleichsam aneinanderstossen, so sagte man: die h. Schrift stellt sie enge nebeneinander, um sie einander auch inhaltlich gleichzustellen, indem das Nebeneinander im Texte die sachliche Analogie anzeigt. So heisst es in Bezug auf Lev. 24, 21 (M zu 21, 24, 84 b 21): הקיש הכתוב נזקי אדם לנזקי בהמה ונזקי בהמה לנזקי אדם. In Bezug auf Num. 18, 18 (Sn z. St., 39 a 9 21 28): בא הכתוב

---

[1] S. Die Ag. d. Tann. I, 200, 2: — לְשׁוֹן הָפוּךְ, j. Nazir 54 b 28, bed. die Umkehrung eines affirmativen Satzes in einen negativen, durch Einschiebung der Negationspartikel. An der Parallelstelle, j. Nazir 51 d unt.: לשון הפך, was sicher aus ל׳ הפוך corrumpirt ist. Auf Grund dieser Variante verzeichnen die Wörterbücher (*Levy* I, 486 a, *Kohut* III, 233 a, *Jastrow* 361 b) das Substantiv הֶפֶךְ.

[2] S. *Payne Smith*, Col. 2465.

והקיש את הבכור לחזה ושוק של שלמים . . Gewöhnlich fällt das Subject הכתוב weg. Z. B. M zu 12, 1 (1a 8): הקיש אהרן למשה; 12, 19 (10b 6): הקיש שאור לחמץ; 13, 7 (20b 29): הקיש חמץ לשאור ושאור לחמץ; 19, 2 (61b 14): הקיש נסיעתן מרפידים לביאתם למדבר סיני; 21, 3 (75b 25, in Bezug auf Deut. 15, 12): הקיש עברי לעבריה. Statt des Perfectum wird auch das Participium מַקִּישׁ angewendet (vgl. מַגִּיד und הִגִּיד); so M zu 21, 6 (77a 1): מקיש דלת למזוזה; Sn zu 18, 15 (38a 25): מקיש בכור אדם לבכור בהמה (die Parallelstelle M zu 13, 2, 18b 11, hat הקיש); Sn zu 28, 6 (53b 6): מקיש עולת תמיד לעולת הר סיני; Sd zu 21, 5 (112a 27): מקיש ברכה לשירות.

Da הִקִּישׁ die Bedeutung gleichsetzen, vergleichen gewonnen hat, wird die durch das Verbum angezeigte Thätigkeit nicht nur von der h. Schrift als Subject ausgesagt, sondern auch von dem Ausleger, der die durch den Text bedeutete Vergleichung vornimmt. So sagt in einer Controverse *Jose der Galiläer* zu *Akiba* (Sn zu 18, 18, 39a 22): אתה מקישו לחזה ושוק של שלמים ואני מקישו לחזה ושוק של תודה. S. ferner Sn zu 30, 6 (57a 2): על כרחך אתה מקיש את האב לבעל; ebenso zu 30, 14 (58b 13) und zu 30, 17 59a 6). — S zu 4, 10 (18c 10): לשלמי שור הקשתיו לא הקשתיו לשלמי כבש. — Auch in der *Ismael*'schen Redeweise מופנה לְהקיש (s. oben Art. גְּזֵרָה שָׁוָה, unt. Art. פנה) ist der Ausleger das Subject. Wo sonst die Form לְהַקִּישׁ angewendet ist — Makkoth I, 7, zu Deut. 17, 6; Menach. VII, 6, zu Deut. 16, 2 = Sd z. St. (101a 9) — muss man הכתוב als Subject denken. Dasselbe gilt von der Formel: בכלל היה (היתה) ולמה יצא (יצאת) להקיש אליו (אליה) . ., die dem Midrasch der Schule *Akiba's* angehört; s. S zu 23, 5 (100b 10)[1], zu 2, 11 (11d 5); 6, 10 (31a 5); 7, 18 (36b 5); Temura I, 6, zu Lev. 27, 33; T 309 5 (Sota 7, 20), zu Deut. 24, 5; Bar. Sanh. 60b, zu Exod. 22, 19[2].

Im Passivum — הֻקַּשׁ (geschr. הוקש) — findet sich das Verbum in der 21. der Zweiunddreissig Regeln: דבר שהוקש בשתי מדות[3].

Der Ausdruck הִקִּישׁ wird auch für die auf Grund der Deductionsregel Geẓera schawa bewerkstelligte Vergleichung zweier Bibelsätze angewendet. So M zu 20, 12 (70a 9): הקיש כבוד אב ואם לכבוד המקום (in Bezug auf Exod. 20, 12 und Prov. 3, 9: כבד); ib. Z. 11: הקיש מוראת אב ואם למוראת המקום (in Bezug auf Lev. 19, 3, תיראו, und Deut. 6, 13, תירא); ib. Z. 12: הקיש קללת אב ואם לקללת

---

[1] St. הזה l. היה. [2] In der Parallelstelle des Midrasch der Schule *Ismaels*, M z. St. (94b 25), steht ללמד statt להקיש; s. Art. כלל. [3] S. Die Ag. d. T. II, 297, 1. — Die von *Levy*, III, 443ab citirten Beispiele des Hophal gehören *Amoräern* an.

המקום (in Bezug auf Exod. 21, 17, ומקלל, und Lev. 24, 15, יקלל). Dass in der Schule *Ismaels* die Anwendung der genannten Deductionsregel mit להקיש eingeführt zu werden pflegt, war bereits oben (S. 15) erwähnt.

הֶקֵּשׁ (geschrieben היקיש oder היקש), das Nomen act. zu הִקִּישׁ, kommt im tannaitischen Midrasch nicht vor. Im pal. Talmud, Pesachim 33a 14, wird in dem Berichte über den Sieg, den *Hillel* über die *Bene Bathyra* davontrug, angegeben, er habe drei Arten der Deduction angewendet, und zwar vor den zwei ersten seiner anderwärts aufgezählten Sieben Regeln auch die Regel des היקש. Die betreffende Deduction lautet: הואיל ותמיד קרבן צבור ופסח קרבן צבור מה תמיד קרבן צבור דוחה שבת אף פסח קרבן צבור דוחה שבת. *Hekkēsch* bed. also die auf sachlicher Analogie, auf der Gemeinsamkeit eines wesentlichen Merkmals beruhende Vergleichung zweier Gegenstände. In dem parallelen Berichte in b. Pesachim 66a, T. 162 21 ist wohl die Deduction selbst, nicht aber die Benennung היקש für dieselbe zu finden. In der That figurirt Hekkēsch nicht unter den Normen der halachischen Exegese, wie sie *Hillel* und *Ismael* zusammenstellten[1].

הֲרֵי (od. הֲרִי), eine gewissermaassen hebraisirte (ה statt א setzende) Form der nur im *Onkelos-Targum* vorkommenden aram. Partikel אֲרֵי[2]. Aber während diese nur Conjunction ist und das hebr. כִּי wiedergiebt, entspricht הֲרֵי dem biblischen הִנֵּה und ist in dieser Bedeutung soviel wie אֲרוּ (אֲלוּ) im biblischen Aramäisch (Dan. 7, 2, 5, 7, 13; 2, 31; 4, 7). In den exegetischen Discussionen der Tannaiten wird die Partikel in Sätzen gebraucht, wie sie oben unter אמר (S. 6), בנין (S. 10) und דין (S. 21) citirt worden sind. — Mit vorgesetztem ו wird sie zur Fragepartikel; z. B. M zu 12, 15 (9a 7): והרי שור הנסקל יוכיח; zu 21, 37 (88b unt.): והרי בעלת מום תוכיח. — Da nun Sätze, mit denen in der Discussion auf ein besonderes Merkmal, eine besondere Bestimmung eines in Frage stehenden oder zur Deduction herangezogenen Gegenstandes hingewiesen wird, mit der Partikel הרי eingeleitet sind, so bezeichnete man diese besondere Bestimmung oder dieses besondere Merkmal selbst mit dem Worte הרי, und die Partikel wurde zum Substantiv[3].

---

[1] Unrichtig sagt *Levy*, I, 489b unt.: „eine der 6 (7) logischen Normen, die zur Eruirung von Gesetzlehren angewendet wurden". — Ueber Hekkesch in der hal. Exegese des bab. Talmuds (דבר הלמד בהיקש) s. Zebachim 49b und Parallelstellen. [2] S. *Dalman*, Grammatik des jüd.-paläst. Aramäisch, S. 186, Anm. 1. [3] So erklärt richtig *J. H. Weiss*, in seinen (hebr.) Studien über die Sprache der Mischna, S. 17 (vgl. *Geiger*, Jüd. Zeitschrift VIII, 186). — *Levy*, I,

Dieses neue Substantiv wird im stat. constr. mit dem Gegenstande, dessen Merkmal es bezeichnet, verbunden. S. M zu 13, 13 (22b 21)[1]: לא הרי מילה כהרי תלמוד תורה ולא הרי תלמוד תורה כהרי מילה ולא זה וזה כהרי פדייה ולא הרי פדייה כהרי זה וזה. S. ferner Baba Kamma I, 1. In S wird das הרי des ersten Gliedes der Vergleichung ausgelassen. So heisst es zu 2, 8 (11b 8): לא מנחת נדבה... כהרי מנחת סוטה, ib. Z. 9: לא מנחת סוטה... כהרי מנחת נדבה. S. auch zu 1, 1 (3c 7ff.)[2].

An die Stelle von הרי tritt im tannaitischen Midrasch zuweilen ראי. So finden wir in S zu 20, 9 (91d 24) — aus der Schule *Ismaels* — das oben (S. 10) angeführte Beispiel aus M zu 21, 17 in folgender Form: לא ראי דיין כראי נשיא ולא ראי נשיא כראי דיין; ebenso Sanhedrin 66a. S. ferner Sd zu 11, 18 (82b 20): לא ראי תפלין כראי תלמוד תורה ולא ראי ת"ת כראי תפלין. Im *babylonischen Talmud* ist nur ראי angewendet, und wo z. B. die *Mischna*, B. Kamma I, 1, הרי hat, dort sagt der Talmud (B. K. 6a): לא ראי זה כראי זה[3]. Hinsichtlich ihrer Bedeutung und ihrer Anwendung kann die Identität von הרי und ראי nicht zweifelhaft sein. Es ist nur die Frage, ob sie auch etymologisch zu einander gehören. Da הרי (ארי) in letzter Reihe auf die Wurzel ראי zurückgeht[4], so wird man in ראי ein Synonym zu הרי erkennen und annehmen dürfen, dass ראי ursprünglich ebenfalls als Partikel im Sinne von הִנֵּה gebräuchlich war und dass es in letzter Linie als eine *aramäisch* gebildete Imperativform רְאִי = hebr. רְאֵה aufzufassen ist[5]. Allerdings bleibt es räthselhaft, dass dieses Synonym von הרי in der Bedeutung der Partikel gar nicht mehr anzutreffen ist und nur in seiner Substantivbedeutung neben הרי auftaucht, um dieses dann ganz zu verdrängen. Dass letzteres geschah, versteht sich leicht aus dem

---

493b, trennt das substantivische הרי auf sehr gezwungene Weise von der Partikel und nimmt ein aus הָרְאִי stammendes הָרִי an. — Ein merkwürdiges Beispiel für den substantivischen Gebrauch von Partikeln s. Ag. d. Tann. I, 447.

[1] Fortsetzung des oben S. 10, Anm. 4 gebrachten Citates. [2] In der Bar. von den Dreizehn Regeln *Ismaels* (S 1d, 2a) sind die Beispiele zur dritten Regel (s. oben S. 10) mit doppeltem הרי stylisirt; so im Commentar *R. A. b. Davids* und in der Anführung des jer. Talmuds (Baba Kamma 2b 8). Im Texte der Ausgabe von *Weiss* fehlt das erste הרי des zweiten Gliedes in beiden Beispielen ולא המושב כהרי המשכב...; ולא פרשת שלוח טמאים כהרי פ' הנרות. [3] Andere Beispiele s. an den am Margo zu Kidduschin 21a verzeichneten Talmudstellen. [4] S. *Dalman* an der oben S. 46, Anm. 2 citirten Stelle. Vgl. *Grünbaum* in Z. d. D. M. G. XXXIX, 600. [5] Das biblische Aequivalent für הרי, nämlich הִנֵּה, hat zuweilen den Imperativ רְאֵה zum Synonym; s. Gen. 27, 27; Exod. 7, 1; Deut. 4, 5 u. s. w.

Umstande, dass רְאִי als Substantiv dem Sprachbewusstsein zugänglicher war, während הֲרֵי, indem es auch als Partikel weiter lebte, in seiner substantivischen Bedeutung schwer zu appercipiren war und schliesslich vor dem Rivalen das Feld räumen musste. Jedenfalls muss angenommen werden, dass eine Zeit lang ראי und הרי auch als Partikeln neben einander existirten. Es ist sogar wahrscheinlich, dass ארי, die aramäische Urform zu הרי, aus ראי entstanden ist, indem רְאִי zu רִי zusammengezogen und dieses durch prosthetisches א erweitert wurde.

ו

וַדַּאי (auch וודאי, ודיי geschrieben), im Aramäischen nicht vorkommendes Adjectiv, aus der Wurzel ודי (Verbum הוֹדָה, הִתְוַדָּה, bekennen, gestehen) gebildet. In der tannaitischen Bibelexegese diente das Wort (zuweilen mit ב erweitert) häufig zur Betonung der wörtlichen Bedeutung des Textwortes. In einer Controverse zwischen *Eleaẓar* aus *Modiim* und *Josua b. Chananja* über Exod. 18, 3 erklärt der Erstere נכריה im Sinne von heidnisch, götzendienerisch; J. b. Ch. hingegen sagt: נכריה היתה לו ודאי (M z. St., 57b unt.). Ebenso sagt *J. b. Chananja* in der Controverse mit demselben über Exod. 18, 24 (M 60a 20): וישמע משה לקול חותנו ודאי. Mit *El. b. Hyrkanos* gemeinsam bemerkt J. b. Chan. zu Gen. 49, 4: עלית בודאי (Gen. r. c. 98, § 4), In einer Controverse zwischen *Ismael* und *Akiba* über Exod. 5, 23 sagt Ismael: והצל לא הצלת ודאי (Exod. r. c. 5 Ende). *Akiba* sagt in einer Controverse mit *Jose* dem *Galiläer* über Gen. 22, 1: והאלהים נסה אותו בודאי (Gen. r. c. 55, § 5)[1]. Ebenfalls Akiba in einer Controverse mit demselben über Deut. 20, 8: הירא ודאי (T 309 15, Sota 7, 22)[2]. In halachischer Exegese sagt *Jose b. Chalaftha* zu Num. 9, 10: רחוקה ודאי (Pesachim IX, 2, T 168 14)[3]. Weitere Beispiele, aus der halachischen Exegese in S: zu 11, 39 (56c 18): וכי ימות . . הרי מיתה וודאי; zu 14, 6 (70d 5): יכול בדם וודאי; zu 19, 4 (87a 10, *Jehuda b. Ilai*): אל תפנה לראותם ודיי[4]. In demselben Sinne gebraucht *Ismael* in einer

[1] *Tobija b. Eliezer* in Lekach tob z. St.: נסה ודאי. [2] Die Mischa Sota VIII, 5 und Sd z. St. (110b unt.) haben statt ודאי dessen gebräuchlicheres Aequivalent כמשמעו. [3] Ueber die bisherigen Beispiele s. Die Ag. d. Tann. I, 210, 2; 207, 3; 133, 4; 253, 2; 311, 5; 312, 2; II, 173, 2. Zu Num. 9, 10 s. eine abweichende Auffassung bei *Blau*, Masoretische Untersuchungen S. 56f.
[4] S. Die Ag. d. Tann. II, 207, 3.

Controverse mit *Akiba* zu Lev. 19, 20 (Kerithoth II, 5) das Femininum: זו היא שפחה וַדאית [1].

וַדַּאי (בודאי) bed. ferner: gewiss, sicher, im Gegensatze zu סָפֵק, zweifelhaft. M zu 19, 19 (65b 14, *Akiba*): בודאי כן הוא הדבר; zu 31, 13 (103b 11, *El. b. Azarja*): מה להלן בודאי אף כאן בודאי. Sn zu 5, 28 (6b 15): לכשנבעלה ודאי; zu 6, 9 (9b 18): עשה ספק כוודאי. S zu 3, 6 (14b 13): הזכר ודאי והנקבה ודאי; zu 13, 33 (66b 13): בזמן שהוא ודאי.. בזמן שהוא ספק. — Beispiele für die weibliche Form. S zu 20, 9 (92a 5): אביו ודאי ולא הספק אמו ודאית לא הספק; Arachin I, 1 זכר ודאי נקבה ודאית. — In der Bar. von den Zweiunddreissig Regeln heisst es in der Einleitung der 9. Regel: מאימתי נידון בדרך קצרה משיצטרך הענין לומר ודאי. D. h.: die Regel wird nur dann angewendet, wenn der Text auf eine jeden Zweifel ausschliessende Weise eine Ellipse darbietet und ergänzt werden muss (s. oben S. 25) [2].

ז

זֶה. Die Formel זה (זהו) שאמר הכתוב, mit welcher der auszulegende Text mit einem anderen Texte der h. Schrift in Verbindung gesetzt wird, findet sich im tannaitischen Midrasch nur vereinzelt. Sd zu 3, 23 (70a unt.), zur Anknüpfung dieses Verses, mit dem ein Abschnitt beginnt, an Prov. 18, 23. S zu 9, 7 (43d 13) zur Verbindung dieses Verses mit Ps. 99, 6 [3]. — Blosses זֶה dient dazu, die Erklärung an das erklärte Textwort zu knüpfen, z. B. Sn zu 15, 31: כי את דבר י״י בזה זה צדוקי u. s. w. Im Plural, Sd zu

---

[1] In S z. St. (89c 10) steht dafür: בשפחה כנענית הכתוב מדבר. [2] Beispiele für die erste Bedeutung von ודאי aus Genesis rabba: c. 16 (2), zu Gen. 2, 11: הזהב וודאי; c. 45 (9), zu Gen. 16, 12, *Simon b. Lakisch* (s. Die Ag. d. pal. Am. I, 376, 1): פרא אדם וודאי; c. 87 (7), zu Gen. 39, 11, *Samuel b. Nachman*: לעשות מלאכתו וודאי (s. ib. I, 513, 3). In dem letzteren Beispiele hat der bab. Talmud (Sota 36b) an die Stelle von וודאי das später hierfür allgemein gewordene מַמָּשׁ. Ebenso lesen wir in der Controverse zwischen *Jehuda* und *Nechemja* über Deut. 25, 18 (Die Ag. d. Tann. II, 257) in Pesikta 27a: קראך וודאי, in Tanchuma כי תצא (B. 13): קראך ממש. Ein anderes Beispiel aus der Pesikta, 123b, zu Ruth 2, 11: אביך ואמך ודאי (entgegen der anderen Erklärung, „Vater, Mutter" bedeuten die Götzen, nach Jerem. 2, 27). Ein Beispiel für ודאית aus amoräischer Zeit s. Die Ag. der pal. Am. II, 69, 1. — Ueber ודאי in der Massora s. *Frensdorf*, Die Mass. Magna, Einl. S. 4; *Strack*, Dikd. Hateamim, S. 45. [3] Im spätern agadischen Midrasch ist es diese Formel, mit der die Pesikta-Homilie eingeleitet zu werden pflegt. S. Pesikta 1a, 29b, 76a, 76b, 105a, 105b, 176a, 186b, 188b; Genesis r. c. 53 (1); Lev. r. c. 4 (2).

1, 18 (69a 30): את כל הדברים אלו עשרה הדברים שבין דיני ממונות לדיני נפשות.

זִוֵּג, paaren. S zu 8, 22 (42a 2): והלא כבר זיוג הכתוב שני אילים זה עם זה. Die Frage bezieht sich darauf, dass die beiden Widder in V. 2 als *Paar* aufgeführt sind (שני האילים) und als solches zum Einsetzungsopfer gehören, während in V. 22 der zweite Widder besonders als Widder der Einsetzung bezeichnet wird.

זִיֵּף, fälschen, bes. Schriftstücke, Documente fälschen. *Simon b. Eleazar* sagt in einem polemischen Gespräche mit den Schriftgelehrten der *Samaritaner* zu denselben: זייפתם את התורה. Sd zu 11, 30 (87a 8)[1]. Ueber ein anderes ähnliches Gespräch berichtet er (מכאן זייפתי ספרי כותים) Sn zu 15, 31 (33b 8). Im ersten Gespräche handelt es sich um eine Textänderung des samaritanischen Pentateuchs (Einschiebung des Wortes שכם in Deut. 11, 30), im zweiten Gespräche um das Leugnen der Auferstehung durch die Samaritaner, vermöge dessen sie wohl nicht den Text, aber den Sinn einer Pentateuchstelle fälschen[3]. In einer anonymen Agada zu Deut. 3, 23 (Sd z. St., 70a unt.) sind Moses folgende Worte in den Mund gelegt: „Herr der Welt, ich habe eine Sünde begangen; möge sie — in der Thora — verzeichnet werden, damit die Menschen nicht sagen: es scheint, dass Moses die Thora gefälscht hat — שזייף משה בתורה[4] — oder dass er etwas gesagt hat, was ihm nicht geboten wurde“. — Das Todesurtheil in Deut. 13, 6 wird in Sd (92a 28) so begründet: ומה המזייף דברי חברו חייב מיתה המזייף דבריו של מקום עא״כו.

זכה. Dieses Verbum, schon im biblischen Hebraismus Synonym von צדק (Hiob 15, 14; 25, 4; Ps. 51, 6; vgl. Micha 6, 11), hat in der Mischnasprache dieses letztere Verbum, unter dem Einflusse des *Aramäischen*, gänzlich verdrängt. Auch an die Stelle der Derivate von צדק, wie צַדִּיק, צֶדֶק traten die von זכה: זַכַּאי, זְכוּת. Sowohl das Verbum als seine Derivate haben besonders die bereits in den angeführten biblischen Beispielen ersichtliche Bedeutung: im Rechtsstreite siegen, den Process gewinnen, ein günstiges Urtheil davontragen (vgl. זוכה בדין, Bar. Baba Mezia 107b). In dieser Bedeutung wird זכה auch in der exegetischen

---

[1] In j. Sota 21c 34, b. Sota 33b: זייפתן תורתכם. Sd nennt anstatt El. b. Simon: *El. b. Jose.* [2] In b. Sanhedrin 90b (wo *El. b. Jose* der Berichterstatter ist) folgt auch noch die Anrede: זייפתם תורתכם. — Der Sinn von זייפתי ספרי הכותים (so auch b. Sota 33b) ist: ich habe die Bücher der Samaritaner für gefälscht erklärt. [3] S. Die Ag. d. Tann. II, 423. [4] St. בתורה l. התורה; oder זִיֵּף bed. hier fälschen, Fälschungen vornehmen, ohne Object.

Discussion angewendet, und zwar in Verbindung mit dem die exegetische Schlussfolgerung bezeichnenden דִּין. Wenn der Schriftausleger anerkennen muss, dass die versuchte Schlussfolgerung unhaltbar ist, sagt er: לֹא זָכִיתִי מִן הַדִּין, M zu 13, 12 (22a 17); oder לא זכיתי בדין, M zu 21, 33 (87b 26). Wenn er hingegen darauf hinweisen will, dass ein Textwort irgend etwas Besonderes zu lehren bestimmt ist, weil sein im Wortlaut dargebotener Inhalt schon durch Schlussfolgerung erweisbar ist, so drückt er das so aus: אם זכיתי מן הדין מה תלמוד לומר.. M zu 22, 4 (90a unt.); ib. (90b 12); Sn zu 6, 7 (9b 4); zu 6, 10 (10a 11). Wenn statt der einen, zurückgewiesenen Schlussfolgerung eine andere versucht wird, heisst es: לֹא זָכִינוּ אֲדוּנֶנּוּ ..., Sn zu 6, 10 (10a 4). Diese Ausdrücke finden sich nur im Midrasch der Schule *Ismaels*[1]. In dem der Schule *Akiba's* finden wir einen anderen Ausdruck, in welchem זכה, mit ל verbunden, eine von der oben beobachteten sich herleitende Bedeutung hat[2]. Der Ausdruck lautet: זכיתי לדין und bedeutet: ich habe das Recht (den Vortheil), eine Schlussfolgerung anzuwenden. S zu 15, 2 (75a 8); zu 22, 28 (99b 24)[3].

זֵכֶר, Erinnerung. In der Mischnasprache hat dieses biblische Wort die specielle Bedeutung, welche in der heiligen Schrift zuweilen seinem Synonym זִכָּרוֹן innewohnt, nämlich Erinnerungszeichen, das die Erinnerung an Vergangenes hervorruft. Z. B. Sukka III, 12: זכר למקדש; Mech. zu Deuteronomium 16, 1[4]: זכר לנסים; T 322 25 (Sota Ende): זכר לירושלם; j. Sukk 54c 26: זכר ליריחו; Liturgie und Kiddusch für den Sabbath: זכר למעשה בראשית und זכרון למ׳ ברא׳; Festgebete: זכר ליציאת מצרים. Dieselbe Bedeutung hat das Wort auch in der in der tannaitischen Bibelexegese sehr häufig vorkommenden Einführungsformel für Bibelstellen: אַף עַל פִּי שֶׁאֵין רְאָיָה לַדָּבָר זֵכֶר לַדָּבָר. Mit dieser Formel wird gesagt: wenn die zu citirende Bibelstelle für die Sache — d. h. die zu beweisende Norm, These oder Auslegung — auch nicht als voller Beweis dienen kann, so dient sie ihr doch als Erinnerungzeichen, als Mnemonikon; sie weist mit ihrem Inhalte oder mit ihrer Ausdrucksweise auf das zu Belegende hin. Im Folgenden gebe ich eine Liste der mit dieser Einführungsformel citirten Bibel-

---

[1] S. *Hoffmann*, Zur Einleitung, S. 43. [2] S. die Beispiele bei *Levy*, I, 534a. Hierher gehört auch, was *Josua b. Chananja* sagt: לא זכיתי לדבר הזה, M zu 13, 2 (18b unt.), s. Die Ag. d. Tann. I, 222, 7. [3] S. auch unten, Art. חלף, wo es in der *Ismael*'schen Formel heisst: זכיתי לדון כבתחלה. Hier ist לדון der Infinitiv mit ל. [4] Ed. *Hoffmann*, Hildesheimer-Jubelschrift, S. 13.

stellen nach der Reihenfolge der biblischen Bücher und mit Angabe der Quellen[1]. *1.* Gen. 16, 3, zu einer Norm des Eherechtes. T 247 27 (Jebam. 8, 4), Bar. Jebamoth 64a[2]. — *2.* Gen. 24, 10 (nebst Num. 21, 26), zu einer These der halachischen Exegese. M zu 21, 14 (81b 26) und zu 22, 3 (89b 11). — *3.* Gen. 26, 12 zu einer These über die Wirkung des Gebetes. Mech. zu Deut. 15, 10[3]. — *4.* Gen. 26, 19, zur Erkl. von Num. 19, 17. Sn z. St. (46a 16). — *5.* Gen. 37, 15, zur Erkl. von Exod. 23, 4. M z. St. (99a 8). — *6.* Gen. 38, 24, zu einer These des Eherechtes. Bar. Nidda 8b unt., j. Jebam. 6a 21[4]. — *7.* Gen. 42, 38, zur Erkl. von Exod. 21, 23. M z. St. (84b 15). — *8.* Gen, 48, 17, zu einer These der hal. Exegese. M zu 13, 9 (21a 24)[5]. — *9.* Gen. 49, 27, zu einer Norm über die Früchte des Sabbathjahres. T 71 26 (Schebiith 7, 12). — *10.* Exod. 5, 3, zur Erkl. von Exod. 21, 2. M z. St. (74b unt.). — *11.* Num. 12, 14, zu einer Norm über den Bann, Bar. Moed Katon 16b. — *12.* Num. 25, 3, zur Erkl. von Num. 19, 15. Sn z. St. (45b 5). — *13.* I Sam. 14, 29, zur Begründung einer ritualen Vorschrift. Bar. Joma 83b. — *14.* I Sam. 17, 5, zur Erkl. von Lev. 11, 12. S z. St. (49d 2). — *15.* II Sam. 3, 19, zur Begründung einer Sitte. Sn zu 5, 18 (5a 9). — *16.* I Kön. 2, 28, zur Begründung einer Angabe über den Sitz des Synedriums. M zu 20, 23 (74a unt.) und zu 21, 14 (81a 4)[6]. — *17.* I Kön. 10, 28, zur Bestätigung einer geographischen Angabe. T 71 25 (Schebiith 7, 11), Bar. Pesach. 53a. — *18.* II Kön. 12, 16, zu einer Norm über die Verwaltung des Heiligthums. Bar. B. Bathra 9a. — *19.* Jes. 7, 21f., zum Belege für eine volkswirthschaftliche Regel. T 549 3 (Arachin 4, 27)[7]. — *20.* Jes. 26, 18a, zu einer Norm des Ritualgesetzes. T 642 2 (Nidda 1, 7), Bar. Nidda 8b. — *21.* Jes. 30, 14, zu einer lexikologischen Angabe. Sabbath VIII, 7 (82a). — *22.* Jes. 48, 13 (nebst Richter 5, 26), zu einer These der halach. Exe-

[1] Es ist dieselbe Liste, die ich, durch *Jacob's* von der gewöhnlichen Auffassung unseres Wortes abweichende Erklärung veranlasst, in meinem Aufsatze: „Ein alter Kunstausdruck der jüdischen Bibelexegese" zusammengestellt habe, *Stade's* Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft, Jhg. XVIII, S. 83—98 (S. auch ib., Jhg. XIX, S. 166—168). Neu ist hier No. 43, auf welche mich *Blau* aufmerksam machte (vgl. dessen Schrift, Das altjüdische Zauberwesen, S. 67).

[2] In j. Jebam. 7c unt. von *Ammi* im Namen *Simon b. Lakisch's* als voller Beweis (טעמא) angeführt. [3] S. *Hoffmann*, Neue Collectaneen im Jahresbericht des Rabbiner-Seminars zu Berlin (1897), S. 10. [4] In T 642 2 (Nidda 1, 7) als Beweis (שנאמר) citirt. [5] In Sd zu 6, 8 (75a 5) und in der Bar. Menachoth 37a als Beweis (שנאמר) citirt. [6] Vgl. j. Makkoth 31d. [7] Vgl. Chullin 84a; Die Ag. d. Tann. I, 231f.

gese. M zu 13, 9 (21 a 21)[1]. — *23.* Jes. 66, 20, zur Erkl. von Num. 7, 3. Sn z. St. (14 a 6). — *24.* Jer. 4, 3, zur Beleuchtung einer Einzelheit des Ritualgesetzes. T 172 20 (Pesach. 10, 5), Bar. Pesach. 107 b. — *25.* Jer. 6, 4, zu einer These der halach. Exegese. M zu 12, 6 (6 a 5), S zu 23, 5 (100 b)[2]. — *26.* Jer. 8, 1 f., zur Bekräftigung einer These frommen Glaubens über das Schicksal der Verstorbenen. Sn zu 15, 31 (33 b 5). — *27.* Jer. 22, 30, zur Erkl. eines Ausdruckes. S zu 20, 20 (93 a unt.) und zu 20, 21 (93 b 10). — *28.* Jer. 31, 11, zur Erkl. von Deut. 11, 15. Sd z. St. (80 b 29). — *29.* Jer. 32, 14, zu einer landwirthschaftlichen Einzelheit. T 65 22 (Schebiith 4, 2). — *30.* Jer. 36, 18, zu einer Vorschrift des Ritualgesetzes. Sd zu 6, 9 (75 a unt.). — *31.* Ezech. 15, 4, zu einer Einzelheit der Sabbathvorschriften. Bar. Sabbath 20 a. — *32.* Ezech. 16, 34, zur Erkl. von Deut. 23, 19. T 556 6 (Temura 4, 8). — *33.* Ezech. 23, 20, zu einer halachischen Norm. T 545 30 (Arachin 3, 2). — *34.* Hosea 4, 12, zu den Vorschriften über verbotenen Aberglauben. T 118 10 (Sabbath 7, 4). — *35.* Joel 2, 13, zu einer Vorschrift über die rituale Trauer. Bar. Moed Katon 26 b. — *36.* Amos 3, 12, zur Erkl. von Exod. 22, 12. M z. St. (93 a 17). — *37.* Zephanja 1, 12 (nebst Prov. 20, 20), zu einer Einzelheit des Ritualgesetzes. T 154 27 (Pesach. 1, 1), Bar. Pesachim 7 b. — *38.* Ps. 69, 32, zu den Vorschriften über erlaubte und verbotene Thiere. T 505 22 (Chullin 3, 21). — *39.* Ps. 84, 3, zur Erklärung von II Sam. 13, 24. Bar. von den Zweiunddreissig Regeln, N. 9. — *40.* Ps. 109, 18, zu den Vorschriften über die Kasteiung am Versöhnungstage. Sabbath IX, 4 (86 a), angeführt Joma 76 a[3]. — *41.* Prov. 6, 26, zu einer Einzelheit des Eherechtes. T 293 10 (Sota 1, 2), Bar. Sota 4 a, j. Sota 16 c 59. — *42.* Prov. 23, 20,

---

[1] Vgl. Bar. Menachoth 36 b. [2] In der Bar. Menachoth 34 a als Beweis citirt (כמו שנאמר). [3] Nidda 32 a, ohne Hinweis auf die Mischnastelle, als Beweis citirt. — Diese Nummer steht in Sabbath IX, 4 am Schlusse einer Reihe ähnlicher Schriftdeutungen, deren erste (IX, 1) mit אמר רבי עקיבא eingeleitet ist und unmittelbar nach der unter No. 21 gebrachten Deutung folgt. Man darf daher auch die in Sabbath IX, 1, 2 und 3 sich findenden Deutungen hierher rechnen und annehmen, dass die Kennzeichnung als זכר לדבר, weil am Anfang und am Ende der ganzen Reihe stehend, aus Bequemlichkeit weggelassen wurde. Höchst wahrscheinlich ist *Akiba* als Urheber der ganzen, mit der Angabe אמר ר' עקיבא eingeleiteten Reihe zu betrachten. Jedoch ist eine der Schriftdeutungen, die Anwendung von Gen. 34, 25 auf eine Vorschrift des Beschneidungsritus, in Sabbath XIX, 3, Bar. Sabbath 134 b, Gen. r. c. 80 im Namen *Eleazar b. Azarja's* gebracht, und zwar in der Baraitha mit der meine Annahme bestätigenden Kennzeichnung: אע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר.

zur Erkl. von Deut. 21, 20. Sd z. St. (114a unt.), Sanhedrin VIII, 2. — *43.* Hiob 21, 14, zur Kennzeichnung einer als Aberglauben verpönten Redeweise (לא לא). T 118 16 (Sabb. 7). — *44.* Hohelied 2, 8, zur Erkl. von Exod. 12, 11. M z. St. (7b 5)[1]. — *45.* Esther 3, 7, zur Erkl. von Exod. 12, 2. M z. St. (2b 28)[2]. — *46.* Dan. 4, 26, zu einer These über Gottes Gericht. Sn zu 5, 15 (4b 17), Bar. Sota 20b. — *47.* Nehemia 4, 15, zu einer halachischen These. T 1 3 (Berachoth 1, 3), Bar. Berach. 2b, j. Berach. 2b 5[3]. — *48.* II Chr. 35, 13, zu einer halachisch-exegetischen Annahme. Bar. Nedarin 49a[4].

Während der grössere Theil der hier zusammengestellten Beispiele *anonym* überliefert wird, findet sich bei zwanzig derselben der Autor genannt und zwar: Aus *vorhadrianischer* Zeit *Eliezer b. Hyrkanos* (No. 44), *Eleazar b. Azarja* (19)[5], *Ismael b. Elischa* (15, 46), dessen Schüler *Josija* (36, 48)[6], *Akiba* (40)[7], *Jehuda b. Bathyra* (31). Aus *nachhadrianischer* Zeit die Schüler Akiba's: *Meir* (6, 20, 21, 29), *Jehuda b. Ilai* (14, 33), *Jose b. Chalaftha* (8)[8], — ferner *Nathan* (25, 26), *Simon b. Gamliel* (17) und dessen Sohn *Jehuda I* (23, 32). Aus unbestimmter Zeit: *Dosa* (38), *Chanan b. Menachem* (41)[9].

Bei der Hälfte der Beispiele handelt es sich um Einzelheiten der Halacha (1, 6, 9, 11, 15, 16, 18, 20, 21, 24, 29—35, 37, 38, 40, 41, 47, 48); bei 13 Beispielen um Worterklärungen zum Zwecke halachischer Exegese (2, 4, 5, 7, 8, 10, 12, 14, 22, 25, 27, 36, 42), bei fünf Beispielen um sonstige Worterklärungen (23, 28, 39, 44, 45). In sechs Beispielen ist von verschiedenen Thesen nicht-halachischen Charakters die Rede (3, 13, 17, 19, 26, 46). Die Anwendung unserer Formel gehört also überwiegend der halachischen Schriftauslegung an; aber auch die nicht-halachische (oder agadische) Schriftauslegung macht Gebrauch von ihr, wie sie sich denn auch in der Baraitha über die Zweiunddreissig Regeln der letzteren findet (39). Der Letzte, der als Anwender der Formel genannt wird, ist *Jehuda I*, mit dem die tannaitische Zeit abschliesst, und sie wird schon von *Eliezer b. Hyrkanos* angewendet,

---

[1] Ebenso Mechiltha zu Deuteron. 16, 3 (ed. von *Hoffmann*, Hildesheimer-Jubelschrift, S. 15). [2] In Rosch Haschana 7a durch *Aschi* als volle Beweisstelle citirt. [3] In Megilla 20b von einem *Amora* als Beweisstelle citirt. [4] In M zu 12, 9 (7a 6) von *Josija* als Beweisstelle gebraucht. [5] S. auch S. 53, Anm. 3. [6] S. auch Anm. 4. [7] S. S. 53, Anm. 3. [8] So Sd; M hat אבא יוסי, die Bar.: ר׳ יוסי החורם. [9] So T (Variante: *Chanan b. Pinehas*); die Bar. im bab. Talmud: *Polemo;* die im pal. Talmud: *Minjamin.*

einem Zeitgenossen der Zerstörung Jerusalems. Die Entstehung dieser Formel reicht demnach in die Zeit vor der Zerstörung zurück und legt Zeugniss ab für die principielle Scheidung zwischen exegetischer Deduction, die einen Bibelvers als רַאְיָה, als vollgiltigen Beweis anführt, und exegetischer Anlehnung, die einen Bibelvers als blosses זֵכֶר, als Denkzeichen, Mnemonikon heranzieht. Die Grenzen zwischen diesen beiden Gebieten der Schriftanwendung war allerdings schwankend, und dasselbe Citat konnte bald als Deduction, bald als Anlehnung gelten [1]. Schliesslich verzichtete man ganz auf die Anwendung unserer Formel, und aus amoräischer Zeit findet sich kein Beispiel mehr für den Gebrauch derselben [2].

זָכָר. S. Art. לָשׁוֹן.

ח

חָבֵר, eig. Genosse, unter dem Einflusse des Aramäischen überall an die Stelle des biblischen רֵעַ getreten (biblische Beispiele: Ps. 45, 8; 119, 63; Hoh. 1, 7; 8, 13). In der exegetischen Kunstsprache bezeichnet חָבֵר einen benachbarten Bibelvers, im Verhältniss zu dem in Frage stehenden. *Josua b. Chananja* sagt im Gespräch mit *Ismael b. Elischa*, um anzugeben, dass Hoh. 1, 2b nach V. 3a zu erklären ist: הרי חֲבֵרוֹ מלמד עליו. Aboda ẓara II, 5; T 639 4 (Para 10, 3). — In der 19. der Zweiunddreissig Regeln bedeutet חברו den einen der parallelen Sätze desselben Verses im Verhältniss zum andern (s. oben S. 23, Z. 8); ebenso in der 22. und 23. dieser Regeln (s. oben S. 40, Z. 9). In der 20.

[1] S. die Anmerkungen zu 6, 8, 22, 30; ferner zu 1, 40, 47. [2] In einem jüngst durch *Grünhut* edirten Midrasch-Fragment zu Exod. 8, 16 wird יוצא המימה als Euphemismus erklärt und mit unserer Formel auf I Sam. 24, 4 hingewiesen. Die Anwendung der Formel kann als Beweis dafür gelten, dass jenes Fragment in letzter Linie aus *tannaitischer* Quelle stammt. — In j. Joma 42 b 62 wendet *Hela*, ein paläst. Amoräer vom Beginne des 4. Jahrh., den Ausdruck זכר לדבר an, um eine Mischnastelle mit Hilfe einer andern zu erläutern. — In den babylonischen Schulen wurde der Ausdruck אַסְמַכְתָּא angewendet, um das zu bezeichnen, was die Tannaiten mit זֵכֶר לדבר bezeichnet hatten. In späterer Zeit wurden diese beiden Ausdrücke für gleichbedeutend gehalten. S. *Tossafoth* zu Nidda 42 a, Schlagw. וכשמן (in Bezug auf No. 40 unserer Liste); *Abraham Ibn Esra's* Sprachgebrauch, vgl. meine Schrift: A. I. E.'s Einleitung zu seinem Pentateuchcommentar, S. 54. — In einem hebräisch-persischen Wörterbuch des 14. Jahrhunderts lautet der Ausdruck einmal: זִכָּרוֹן לדבר.

und 25. dieser Regeln bed. חברו einen verwandten Gegenstand. Vgl. auch noch die agadische These in Sd zu 11, 10 (76a 1): אתה מוצא בדרכי המקום שכל מי שהוא חביב הוא קודם את חברו.

חדש. Piel חִדֵּשׁ, etwas Neues bringen, vortragen. Eine These *Issi b. Jehuda's* (Ag. d. Tann. II, 375, 2) zu Exod. 22, 30 lautet: כשהמקום מְחַדֵּשׁ מצוה על ישראל הוא מוסיף להם קדושה; „wenn Gott Israel ein neues Gebot auferlegt, vermehrt er damit Israels Heiligkeit“. M zur St. (98a 2)[1]. — In einem Gespräche zwischen *Josua b. Chananja* und seinen Schülern über den von letzteren gehörten Sabbathvortrag *Eleazar b. Azarja's* lauten zwei Fragen J. b. Ch.'s: ולא חִדֵּשׁ לכם דבר, „hat er euch nichts Neues vorgetragen?“; איזה דבר חִדֵּשׁ, „was hat er Neues vorgetragen?“. M zu 13, 2 (18b unt.)[2]. Nach der Version des jer. Talmuds, Chagiga Anf. (75d 55), fragt er: מה חִדּוּשׁ היה לכם בבית המדרש; und fügt dann hinzu: אי אפשר לבית המדרש שלא יהא בו דָּבָר חָדָשׁ בכל יום. Ebenso T 307 8 (Sota 7, 9); nur im zweiten Satze חדוש statt דבר חדש. In b. Chagiga 3a[3] lautet der zweite Satz: אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש. — *Josua b. Chananja* ist es auch, der in Bezug auf eine Halacha sagt: דָּבָר חָדָשׁ חִדְּשׁוּ סופרים ואין לי מה אשיב, Kelim XIII, 7[4]. — Die Form des Hithpael s. unten Art. שנה I.

חִדּוּשׁ. Nom. act. zum Vorigen. S. die im vorstehenden Artikel citirten Beispiele. Ferner S zu 7, 11 (34b 24): יכול אין לה אלא חידושה, „man könnte glauben, dass dem Gebote über das Dankopfer nur die bei demselben neu gegebenen Vorschriften eignen“[5].

חָדָשׁ. In der 11. der Dreizehn Regeln Ismaels ist von einer Einzelheit die Rede, die — in einem besondern, ihr gewidmeten Schrifttexte — aus der Gesammtheit, in der sie in dem die Ge-

---

[1] Vgl. חידש הכתוב in einer Frage *Chizkija's*, des Sohnes *Chija's*, j. Sanh. 27a unt. [2] In Ab. d. R. Nathan c. 18 (34a ed. *Schechter*): מה חידוש לכם בבית המדרש. Ursprünglich wohl: ... מה חִדֵּשׁ לכם. Eine Handschrift fügt vor לכם ein: היה, unter dem Einflusse der anderen Version. [3] Und ebenso im Erfurter Codex von T. [4] S. j. Erubin 22c 44: das Ostthor des Heiligthums hatte auch den Namen „neues Thor“ (שער חדש): ששם חדשו סופרים את ההלכה. In der Bar. von den Zweiunddreissig Regeln, am Schlusse der Erläuterung der 2. Regel heisst es: במקום שהוא צריך לחדש דבר. Das gehört zur Erklärung von Hiob 37, 5 und bed.: (Gott sendet ausserordentliches Strafgericht), „wo er etwas Neues sich ereignen lassen muss“. [5] In den Discussionen des *paläst.* Talmuds findet sich die vielleicht auf tannaitische Quelle zurückgehende Regel: דבר שיצא לחידושו אין למדין ממנו (od. שהוא יוצא), Pesachim 31d unt.; Sota 18c 56; Kethub. 27b 23, (= Terum. 44c 22, wo בחידושו st. לחידושו). Hier bed. חִדּוּשׁ dasselbe, was דבר חדש im nächsten Artikel. Der volle Ausdruck lautet חידוש מקרא, j. Sanh. 27a 64. — Ueber חִדּוּשׁ als halachischen Terminus des babyl. Talmuds s. *Levy*, II, 18b.

sammtheit betreffenden Schrifttexte mitinbegriffen war, heraustritt, um für sich etwas Neues, das eben durch den besondern Schrifttext gelehrt wird, folgern zu lassen. דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לידון בדבר חדש . . . In M zu 21, 29 (87a 2) lautet der Ausdruck: היה בכלל ויצא לידון בדבר חדש; ebenso Sn zu 6, 20 (11b 4), nur החדש st. חדש[1]. S. auch S zu 3, 10 (14d unt.): יצא לידון בדבר החדש; ebenso S zu 7, 11 (34b 23).

חוֹבָה. S. folg. Seite, nach חיב.

חול. Im Kal „auf etwas niederfallen" (mit על construirt): Jer. 23, 19; 30, 23; II Sam. 3, 29. Darauf beruht der Ausdruck: אין אתנן ומחיר חָל עליהן, „das in Deut. 23, 19 stehende Verbot hat auf sie keine Anwendung". S zu 1, 14 (8b 15); Temura VI, 4. — S. auch Bar. Nedarim 13b, 15a, Schebuoth 25a: הנדרים חָלִים על דבר מצוה כדבר הרשות; ib. השבועות חָלוֹת על דבר שאין בו ממש כדבר שיש בו ממש[2]. — Hophal [על] הוּחַל, s. unt. Art. יחד (יִחֵד).

חזר. Hiphil. הֶחֱזִיר. Die Fortsetzung der 11. Regel Ismaels, deren Anfang im Art. חדש citirt ist, lautet: אי אתה יכול להחזירו לכללו עד שיחזירנו הכתוב לכללו בפירוש, d. h. du kannst die durch einen besondern Schrifttext aus der Gesammtheit herausgetretene Einzelheit nur dann wieder als der Gesammtheit angehörig betrachten, wenn die h. Schrift selbst durch eine entsprechende Angabe dieselbe wieder ausdrücklich der Gesammtheit, der sie angehört, zurückgiebt. Ebenso Sn zu 6, 20 (11b 4), wo בפירוש fehlt. S. auch S zu 3, 10 (14d unt.): החזירו הכתוב לכללו; ebenso M zu 21, 29 (87a 2).

Piel. חִזֵּר (mit עַל), umhergehen, die Runde machen, z. B. Kethuboth XIII, 3: יְחַזְּרוּ על הפתחים, „sie mögen betteln gehen", eigentlich von Thüre zu Thüre gehen. Auch Sd zu 1, 1 (65a 2) muss in dem Satze: חזרנו על כל המקומות שבתורה[3] das Verbum im Piel gelesen werden, חִזַּרְנוּ[4].

---

[1] Vgl. auch Sn zu 6, 15 (11a 14). [2] In T 276 21 (Nedarim 1, 5) ist unser Ausdruck durch נוהגות ב . . , נוהגין ב . . ersetzt. — Aus der talmudischen Verwendung des Ausdruckes ist besonders der Satz (אין) אִיסוּר חָל על איסור, Chullin 101a und Parall., zu erwähnen. [3] S. zu dieser Stelle Ag. d. Tann. I, 394, 4.

[4] *Levy* (II, 32b unt.) bringt diesen Satz (und die ihm ähnlichen aus späterer Zeit) unter dem Kal. Jedoch muss auch dort, wo kein י nach dem ח geschrieben ist, חִזַּרְנוּ gelesen werden. Beispiele für die Redensart חזרנו על כל המקרא aus der amoräischen Agada s. Die Ag. d. paläst. Am. I, 501, 2 und 527, 3 (*Samuel b. Nachman*); II, 271, 1 (*Jizchak*); II, 141, 4 (*Abahu*); II, 160, 2 (*Ammi*); II, 520, 6 (*Chanina b. Papa*); III, 524, 6 (*Abba*). Vgl. auch Gen. r. c. 94 (5): חזרתי על כל בעלי אגדה שבדרום; j. Baba Bathra 16c 18: חיזרתי על כל בעלי לשונות — beide Male spricht *Josua b. Levi;* j. Berach. 8b 60: חיזרתי על רמ"ח איברים.

Mit der Formel חָזַר הַדִּין wird in der halachischen Exegese angegeben, dass die Schlussfolgerung, die sich aus der Vergleichung zweier Gegenstände ergeben sollte, rückgängig gemacht, ungültig wird, weil die Gegenstände verschiedene Merkmale aufweisen. Diese Verschiedenheit der Merkmale wird mit der oben (S. 47) besprochenen Formel angegeben: לא ראי זה כראי זה. Die Beweisführung wird dann so wieder aufgenommen, dass mit den Worten הַצַּד הַשָּׁוֶה שֶׁבָּהֶן auf ein gemeinsames Merkmal jener anderweitig verschiedenen Gegenstände hingewiesen wird. Während diese letzteren Formeln dem tannaitischen Midrasch angehören, findet sich die Formel חזר הדין nur im babylonischen Talmud. S. Kidduschin 21a und die dort am Rande verzeichneten Stellen. — Den Ausdruck חָזַרְנוּ לַדִּין s. unten, Art. חלף.

חיב (חוב). Das Piel חַיֵּב (geschrieben חייב) ist in der Sprache der Rechtspflege das Gegentheil von זִכָּה und bed. verurtheilen, für schuldig erklären (= bibl.-hebr. הרשיע). חַיָּב (geschr. חייב) bed. verurtheilt, schuldig; ferner: einer Pflicht unterliegend, verpflichtet. In der halachischen Exegese wird mit חַיֵּב angegeben, dass die heilige Schrift mit irgend einem Ausdrucke den Uebertreter des betreffenden Verbotes für schuldig, straffällig erklärt. Z. B. M zu 12, 9 (6b 20): ובשל מבושל לחייב על החי ועל המבושל; zu 20, 5 (68a 14): לחייב על כל אחד ואחד בפני עצמו.

חוֹבָה, eig. Schuld (vgl. חוֹב, schon Ezech. 18, 7), dann Verpflichtung, Pflicht. In der halachischen Exegese Gegensatz zu רְשׁוּת, welches Wort eine Handlung als dem freien Ermessen überlassen kennzeichnet. Zwischen *Ismael* und *Akiba* gab es in Bezug auf drei Stellen des Pentateuchs eine Controverse darüber, ob der Text die Angabe einer Pflicht enthält, oder die betreffende Handlung dem Gutdünken überlässt. Es sind folgende Stellen: Num. 5, 14 (וקנא), Lev. 21, 3 (יטמא), ib. 25, 46 (תעבדו). Nach Akiba ist in diesen Verben חובה, nach Ismael רשות angezeigt[1]. — *Eleaẓar aus Modiim* findet in der nachdrucksvollen Wiederholung des Verbums in dem Ausdrucke שמוע תשמע, Exọd. 15, 26, dass trotz der Bedingungspartikel אם, die den Satz einleitet, in diesen Worten eine Pflicht angegeben ist (שמוע יכול רשות תלמוד לומר תשמע חובה ולא רשות) M z. St. (46a 16). Eine Regel *Ismaels* stellt

---

[1] Bar. Sota 3a. S. Ag. d. Tann. I, 248, 2. In Bezug auf die erste Stelle hat Sn (4a 10) dieselbe Controverse zwischen *Ismael* und *El. b. Hyrkanos.* Auch in Bezug auf Lev. 25, 46 wird Gittin 38b eine Baraitha citirt, in der El. b. Hyrkanos die Ansicht *Akiba's* äussert.

fest, dass an drei Stellen des Pentateuchs in einem mit der Conjunction אִם eingeleiteten Satze die Handlung als obligatorisch, nicht als facultativ — חובה ולא רשות — zu verstehen ist, nämlich: Exod. 20, 25; ib. 22, 24; Lev. 2, 14. M zu 20, 25 (73b 24); zu 22, 24 (96a unt.)[1]. — S. noch M zu 13, 6 (20b oben): לעשות הראשון חובה ושאר הימים רשות; zu 23, 13 (101a 19, *Meir*): לעשות דברי תורה עליך חובה. — S. auch noch Art. קבע.

חלף. Hiphil הֶחֱלִיף, vertauschen, umändern (s. Gen. 31, 7; Lev. 27, 10). M zu 20, 18 (71b 18): ויש מַחֲלִיפִין בדבר[2], zur Einführung einer Agada, in welcher die vier Ausdrücke von Gen. 15, 12b in umgekehrter Reihenfolge als Anspielung auf die vier Weltreiche erklärt werden. — M zu 23, 12 (101a 14): ר׳ עקיבא מַחֲלִיף. — Im Piel (vgl. Gen. 41, 14) bed. das Verbum das Umkehren einer Schlussfolgerung durch Kal-wachomer. Nachdem eine solche Schlussfolgerung aufgestellt worden, wird gefragt אוֹ חִלּוּף, „sollte nicht auch eine umgekehrte Schlussfolgerung möglich sein?" Diese wird versucht, aber als unhaltbar erkannt. Dadurch ergiebt sich die Berechtigung der ersten Schlussfolgerung. Das wird so ausgesprochen: דַּנְתִּי וְחִלַּפְתִּי וּבָטֵל הַחִלּוּף וזכיתי בדין מתחלה. So M zu 21, 28 (86a 23 25)[3]. In Sn zu 19, 2 (42b ob.) lautet die Formel: [4]או חילוף הן הדברים . . . דנתי וחלפתי בטל החילוף זכיתי לדון כבתחלה. In S zu 9, 23 (45b unt.) findet sich folgende Formel: או חילוף . . . בטל החילוף וחזרנו לדין. Sonst findet sich in S nur das einleitende או חילוף; die Schlussformel nach Abweisung der umgekehrten Folgerung fällt ganz weg. S zu 1, 2 (4d 19); zu 5, 17 (26d 6). S. auch Pesachim VI, 2, wo *Akiba* in einer Controverse mit *Eliezer b. Hyrkanos* mit der Einführung או חילוף die von Letzterem vorgetragene Schlussfolgerung umkehrt[5].

חִלּוּף. Ausser der im vorigen Artikel besprochenen Bedeutung findet sich das Wort in dem Ausdrucke חילוף הדברים, Sd zu 12, 9 (88b 15)[6], mit welchem dasselbe angegeben wird, was mit

---

[1] S. Ag. d. Tann. I, 248, 3. In Bezug auf Lev. 2, 14 s. S 13c 11, wo statt רשות — da es sich um ein Opfer handelt — נדבה gesagt ist. [2] ויש מחליפין in Gen. r. c. 20 (10); c. 31 (11). — Pesikta 46a aramäisch: ואית דמחלפין לה. [3] Nur ein Stück dieser Stelle aus M findet sich j. Ab. ẓara 45b oben. [4] S. auch j. Sanhedrin 22a 62; Sabb. 9c 36 und Taanith 67a 39 (או חלף, viell. חַלֵּף); Gen. r. c. 48 (8), eine Baraitha *Ismaels*. [5] Aus der Mech. zu Deuteron. 21, 4 (Hildesheimer-Jubelschrift, deutscher Theil, S. 87) citirt *Hoffmann* dieselbe Redensart, doch ohne כבתחלה, und לדין statt לדון. Ebenso citirt er die Formel auch in seiner Schrift Zur Einleitung S. 44, wo er den Anfang der Formel in zweiter Person anführt (דנת וחלפת). Ueber זכה לדין (לדון) s. oben Art. זכה Ende.

[6] Den Ausdruck gebraucht hier *Jehuda b. Ilai* in einer agadischen Con-

dem zu Beginn des vorigen Artikels gebrachten מחליפין בדבר. Denselben Sinn hat auch der Plural des Wortes, M zu 23, 3 (98b 14): אין לי אלא אלו וחילופיהן (l. 'חילו) מנין.

חלק. Kal חָלַק, unterscheiden, so construirt, wie das bibl.-hebräische הִבְדִּיל. M zu 21, 29 (86b 16): בא הכתוב לַחֲלוֹק בין שור תם למועד; Sn zu 15, 6 (29b 32): בא הכתוב לחלק בין נסכי כבש לנסכי איל[1]. — S zu 7, 21 (38d unt.): בא הכתוב לחלוק בין טומאות לטומאות או לא בא אלא לחלק בין קדשים לקדשים[2]; S zu 11, 3 (48b ob.): בא הכתוב לחלק ... או לא בא הכתוב לחלוק אלא ... — Sn zu 15, 6 (29b 33): אם למדתי שלא חָלְקָה תורה בין נסכי עגל לנסכי שור כך לא תְּחַלֵּק בין נ' כבש לנ' איל. S. auch M zu 21, 21 (84a 7). — S zu 7, 29 (39b 7): אם מצינו שלא חלק הכתוב בין ... ל ... לא נחלוק בין ... ל ...; ebenso S zu 15, 6 (76b 22). S zu 14, 2 (70a ob.): לפי שמצינו שחלק הכתוב בטומאותיהם ... יכול אף כן נחלוק בקרבנן. — M zu 20, 12 (70a 4), in Bezug auf Exod. 20, 12 und Lev. 19, 9: מה כבוד לא חלק בין אשה לאיש אף מורא לא חלקו (l. חלק) בין אשה לאיש; ib. Z. 6: מה שבת לא חלק ... אף מורא לא תחלוק ...

Eine von *Jose dem Galiläer* aufgestellte Norm der halachischen Exegese besagt, dass die Conjunction אַךְ unterscheidende Bedeutung hat: die mit אך eingeleitete Vorschrift erstreckt sich nur auf einen Theil des in den Textworten bezeichneten Gebietes. M zu 12, 15 (9a 1); 12, 16 (10a 10); 21, 21 (84a 3); 31, 13 (103b 13); Sn zu 18, 15 (38a 15)[3]. Bei diesen Bibelstellen kennzeichnet der genannte Tannait die unterscheidende Bedeutung der Partikel אך mit dem Worte חלק. Es heisst stets אך חלק. Man hat entweder חָלַק zu lesen und הכתוב als Subject hinzudenken, oder man liest חַלֵּק (Imperativ Piel)[4].

Jonathan, ein Schüler *Ismaels*, behauptet, das Verbot des Feueranzündens (Exod. 35, 3) sei deshalb aus dem alle Arbeiten umfassenden Verbote der Sabbathverletzung herausgetreten, um die Eintheilung des allgemeinen Begriffes der Arbeit in die ver-

---

troverse mit *Simon b. Jochai* (Ag. d. Tann. II, 112, 7; 209, 3); derselbe Tannait gebraucht den Ausdruck (חילוף הדברים) in einer halachischen Controverse mit *Jose b. Chalaftha*, T 113 4 (Sabbath 3), j. Terumoth 41c 62. *Akiba* gebraucht den Ausdruck in einer halachischen Controverse mit *Ismael*, Bar. Ab. zara 51b.

[1] Es ist entweder לחלוק zu schreiben, oder לְחַלֵּק zu sprechen, so dass das Verbum promiscue im Kal und Piel gebraucht wäre. S. auch im zweiten Theil dieses Artikels, über אך חלק.

[2] So liest *R. Abr. b. David* in seinem Commentar zur St.

[3] S. ferner die am Margo zu Pesachim 5a verzeichneten Talmudstellen.

[4] *Weiss*, Zur Gesch. der jüd. Tradition, II, 120, citirt die Regel so: כל מקום שנאמר אך חלק. Jedoch fand ich das nirgends so.

schiedenen speciellen Arbeiten zu lehren. Er drückt das so aus: הבערה לְחַלֵּק יצאה, Bar. Sabbath 7a und Parallelstellen.

נֶחֱלַק, s. Art. סִדּוּר.

חמר. I. Das Substantiv חֹמֶר (geschr. חומר) und das Adjectiv חָמוּר werden gleichmässig als Correlativa zu קַל und קֹל verwendet, wofür die Beispiele unten im Art. קל angeführt sind. חֹמֶר und חָמוּר entsprechen also dem biblischen כֹּבֶד und כָּבֵד und haben die Bedeutung: schwer, gewichtig. Es ist möglich, dass חֹמֶר durch Begriffsverschiebung unmittelbar aus dem biblischen חֹמֶר, dem Namen des grössten Trockenmaasses (Lev. 27, 16; Ezech. 45, 11, 13, 14) hervorgegangen ist, der seinerseits wieder ursprünglich die Bedeutung des Haufens hatte (Exod. 8, 10) und in übertragener Bedeutung auch die grosse Wassermasse bezeichnete (Habakkuk 3, 15). Jedoch ist es wahrscheinlicher, dass sich der Begriff des Haufens direct zu dem des Gewichtigen, Schweren entwickelte, so dass חָמוּר eig. als Part. pass. die ursprüngliche Bedeutung „gehäuft" hatte und das Subst. חֹמֶר als Abstractum aus חָמוּר hervorgieng. Als Verbum denominativum findet sich חָמַר, häufen, in Ukzin II, 5.

Der Hiphil הֶחֱמִיר, opp. הֵקֵל, ist Denominativum zu חֹמֶר, חָמוּר und bed. erschweren, mit Strenge entscheiden. Eine Frage der Schüler *Jochanan b. Zakkai's* lautet: מה ראת תורה להחמיר על הגנב יותר מהגזלן, „weshalb übt die Thora — in den betreffenden Gesetzen — mehr Strenge gegen den Dieb, als gegen den Räuber?" So M zu 22, 9 (91 b 7), T 357 20 (B. Kamma 7 Anf.); in der Bar. Baba Kamma 7 b lautet die Frage so: מפני מה החמירה תורה בגנב[1] ... S. auch S zu 25, 54 (110 b 16): אם כן החמירה תורה על גזלו של עכ"ום קל וחומר על גזילו של ישראל. M zu 20, 7 (68 b 16): ... והרי הכתוב מחמיר עליה ..

II. **חֹמֶר.** Eine Gruppe von fünf agadischen Aussprüchen *Jochanan b. Zakkai's* wird in T 357 30 (B. Kamma 7, 3) mit den Worten eingeleitet: חמשה דברים היה רבן יוחנן בן זכאי אומרן כמין חומר. Einer dieser Aussprüche wird in M zu 21, 6 (77 a) so gekennzeichnet: היה רבן יוחנן אומרה כמין חומר; in Bar. Kidduschin 22 b: היה דורש את' המקרא הזה כמין חומר. Der Zeitgenosse J. b. Z's, *Gamliel II* leitet eine agadische Schriftdeutung mit den Worten ein: הַנִּיחוּ לִי סופרים ואדרשנה כמין חומר, Bar. Sota 15 a; in Sn zu

---

[1] Auch T hat בגנב. Als Aequivalent von הִכְבִּיד zieht החמיר die Ergänzung durch על nach sich. In der Lesart von T und Bar. hat החמיר, wie oft, absolute Bedeutung, und בגנב bed.: beim Diebe, in Bezug auf den Dieb.

5, 15 (4a unt.): הַנִּיחוּ לִי סופרים ואומר כמין חומר[1]. Das כמין vor חֹמֶר beweist, dass mit letzterem Worte irgend ein concreter Gegenstand bezeichnet wird, dem die betreffende Schriftdeutung gleichen soll. Nach einer alten Erklärung[2] bed. חֹמֶר dasselbe was aram. חוּמְרָא oder auch חוּמַרְתָּא: sei es ein Bündel Gewürz oder ein Perlenband, oder ein kostbares zum Schmucke dienendes Kügelchen. Man hat also die Wahl, als tertium comparationis die Kostbarkeit zu nehmen und כמין חומר so zu verstehen, dass damit die vorgetragene Schriftdeutung als etwas besonders Kostbares gerühmt wird; oder aber von der Grundbedeutung des Verknüpfens, Verbindens auszugehen und anzunehmen, mit dem Ausdrucke werde gesagt, dass der Text mit dem ihm zugeschriebenen tieferen Sinne allegorisch oder symbolisch verknüpft wird. Denn in jenen Agadasätzen *Jochanan b. Ẓakkai's* und *Gamliels* handelt es sich zumeist um solche allegorische oder symbolische, in den Geist der h. Schrift einzudringen strebende Auslegung[3].

Mit חֹמֶר in der durch die Redensart כמין חמר erhaltenen Bedeutung hängt wohl zusammen die Bezeichnung alter, anonymer Schriftausleger als דּוֹרְשֵׁי חֲמוּרוֹת. Sie findet sich in drei tannaitischen Ueberlieferungen des babylonischen Talmuds: Berachoth 24a[4], Pesachim 24a[5], Chullin 134b[6], bei Agadasätzen, die den mit כמין חומר gekennzeichneten Aussprüchen ähnlich sind. Der in Chullin 134b stehende Agadasatz findet sich auch in Sd zu 18, 3 (106b 2); aber dort überliefert ihn *Jehuda b. Ilai*, ein Schüler Akiba's[7], im Namen der דורשי רשומות. Auch an den beiden anderen Talmudstellen giebt es eine Variante ד' רשומות für ד' חמורות. Jedenfalls bezeichnen beide Ausdrücke dieselben alten Schriftausleger[8]. Ueber דורשי רשומות s. unten Art. רשם. Was דורשי חמורות betrifft, so ist חמורות Plural. fem. zu חָמוּר und dieses vertritt חֹמֶר in dem Ausdrucke כמין חומר. Auch zu חמר in dem

---

[1] S. Näheres Ag. d. T. I, 33f. [2] S. *Raschi* zu Kidduschin 22b und zu Sota 15a; *Tossafoth* zu Sota 15a. [3] Die Lesung des Wortes mit ה statt ח, obwohl durch die Autorität des *Gaon Saadja* und des *Aruch* unterstützt (s. Aruch. ed. Kohut III, 218b, Levy I, 478a) muss bei der Erklärung des Wortes ausser Acht gelassen werden. [4] Hier lautet eine mehrfach bezeugte Variante: דורשי רשומות (so auch Aruch, רשם, VII, 308b). [5] Eine Hschr. hat ד' חומרות, eine andere ד' רשומות. Auch die Lesart ד' חמודות ist bezeugt (s. Rabbinowicz z. St.). [6] Eine Handschrift hat ד' חומרות, Aruch (Art. המר, III, 218b) ד' הומרות, die Münchener Hschr. ד' רשומות. [7] Doch liest Lekach tob zu Deut. 18, 3 ר' יהושע statt ר' יהודה; das wäre dann eine noch ältere Bezeugung, durch *Josua b. Chananja*, den Schüler *Jochanan b. Ẓakkai's*. [8] S. *Raschi's* Comm. zu Berach. 24a.

Ausdrucke קל וחומר ist nur der Plural חמורים üblich geworden (s. unt. Art. קל וחומר). חמורות waren die durch Joch. b. Ẓakkai und Gamliel II mit כמין חומר gekennzeichneten symbolischen und allegorischen Schriftauslegungen, und ihre Urheber nannte man דורשי חמורות.

חֹמֶשׁ (geschr. חומש), der fünfte Theil (Gen. 47, 26). In der Halacha trat das Wort an die Stelle des biblischen חֲמִשִׁית, Lev. 5, 24; 27, 27. — Mit ihm bezeichnete man die einzelnen Bücher des Pentateuchs, womit die Thatsache betont wurde, dass der Pentateuch als ein einziges Buch zu gelten habe[1], während seine einzelnen Bücher nur Theile dieses Ganzen bilden. In der Zählung der Bücher der heiligen Schrift wurden diese fünf Theile zwar als einzelne besondere Bücher gezählt; aber mit der Bezeichnung חומש wurden sie als Theile des Ganzen gekennzeichnet. Dieselbe Tendenz zeigt sich auch in der griechischen Benennung der Thora ἡ πεντάτευχος (scil. βίβλος). Von den fünf Büchern des Pentateuchs hiess das vierte ausdrücklich חֹמֶשׁ הַפְּקוּדִים[2][3]. Unter den Abschriften des Pentateuchs unterschied man תּוֹרָה und חוּמֶשׁ, Plural חומשין[4]. Der erstere Ausdruck bezeichnete eine den ganzen Pentateuch enthaltende Rolle; der andere diente zur Bezeichnung der Abschriften einzelner Bücher des Pentateuchs. Zum liturgischen Zwecke der öffentlichen, gottesdienstlichen Vorlesungen wurden nur die vollständigen Abschriften verwendet; die Einzelabschriften dienten der Privatlectüre und dem Unterrichte. Die Ranggleichheit beider Arten von Abschriften gegenüber den zwei anderen Theilen der heiligen Schrift (Propheten und Hagiographen) wird in folgender Halacha constatirt: נותנין תורה על גבי חומשין וחומשין על גבי נביאים אבל לא נביאים על גבי תורה וחומשין[5]. Ferner: כורכין תורה

---

[1] S. Baba Bathra 14b unt.: משה כתב ספרו . . [2] Nicht הַפְּקוּדִים, wie Strack Einleitung in das Alte Test., S. 15. Denn dieses bed. Verordnungen, Befehle; nicht Zählungen. פְּקוּדִים ist das in Num. 1—4, 27 oft vorkommende Wort. [3] S. die Stellen aus M, T, Sd und S bei *Blau*, Zur Einleitung in die heilige Schrift, S. 44, A. 3. [4] Dieser Plural ist entweder aramäisch zu lesen: חוּמְשִׁין, oder hebräisch חֲמָשִׁים (wie חֳדָשִׁים), ev. חוּמָשִׁים (wie אֹהָלִים).

[5] T 227 2 (Megilla 4, 19); in j. Megilla 73d unt. steht nach נביאים beide Male noch וכתובים. In b. Megilla 27a lautet die Halacha: מניחין ספר תורה על גבי תורה ותורה על גבי חומשין וחומשין על גבי נביאים וכתובים אבל לא נ׳ וכ׳ על גבי חומשין. In der ersten Hälfte dieser Version ist ספר תורה nichts anderes als תורה, und ותורה steht irrthümlich statt וחומשין. In der zweiten Hälfte ist vor וחומשין das selbstverständliche תורה ausgeblieben. Es folgt dann noch als dritte Norm: ולא חומשין

במטפחות תורה וחומשין במטפחות חומשין תורה וחומשין במטפחות נביאים אבל לא נביאים במטפחת תורה וחומשין[1]. In diesen Halachasätzen ist der Plural חומשין distributiv gemeint und bezeichnet die einzelnen Theile des Pentateuchs[2]. Es ist also unrichtig, חומשין als Namen des Pentateuchs aufzufassen[3]. — Auch die einzelnen „Bücher" des Psalters nannte man חומשים. *Chija* sagt in Bezug auf *Simon*, den Sohn des Patriarchen *Jehuda I:* שני חומשים שניתי לו בספר תהלים, d. h. ich habe ihn die Auslegung von zwei Fünfteln des Psalmbuches gelehrt (Kidduschin 33a)[4].

חסר. Piel חִסֵּר, fehlen machen, weglassen, opp. יִתֵּר. *Ismael* richtete an *Meir* die Mahnung, im Verfertigen der Bibelabschriften besonders vorsichtig zu sein, keinen Buchstaben zu viel, keinen zu wenig zu schreiben: שמא אתה מחסר אות אחת או מייתר אות אחת נמצא אתה מחריב כל העולם כולו, Bericht *Samuels*, Erubin 13a[5]. — Part. Pual מְחֻסָּר. S zu 2, 14 (13a 3): דברים מחוסרין כאן אמרן הכתוב להלן. D. h. das in Lev. 2, 14 Fehlende ist in Lev. 23, 17f. zu finden. Vgl. S zu 23, 17 (101b 9).

חָסֵר, Adjectiv zum Vorhergehenden, opp. יָתֵר. In *Eleazar b. Azarja's* Deutung von Koh. 12, 11[6]: [דברי תורה] לא חסרין ולא יתרין, T 307 15 (Sota 7, 11), Chagiga 3b[7]), als Supposition, ob denn

---

על גבי תורה, die einen Rangunterschied zwischen beiden Arten der Pentateuchcodices constatirt.

[1] T 227 4 (Megilla ib.); in j. Megilla 73d unt. steht nach נביאים beide Male וכתובים; ebenso b. Megilla 27a, wo die Baraitha ähnliche Abweichungen zeigt, wie die in der vorigen Anmerkung erwähnten. Statt כורכין hat b. Megilla גוללין. — S. ferner die in j. Megilla 73d unmittelbar vorhergehende Baraitha ... מטפחות. Ib. 74a oben constatirt ein palästinensischer Amoräer, dass beiden Arten der Pentateuchabschriften der gleiche Rang zukömmt: תורה וחומשין קדושה אחת הן. [2] S. Mas. Sofrim III, 7 und *Müllers* Bemerkung zu dieser Stelle.

[3] Wie *Blau* thut, Zur Einleitung in die h. Schrift, S. 41. Auch die aus dieser angeblichen Benennung der Thora gefolgerten Sätze bei *Blau*, ebendas. S. 42, müssen berichtigt werden. Unrichtig ist, dass „die äussere Theilung der Thora ... zur Zeit der Tannaiten noch nicht allgemein üblich war." Sowohl die griechische Benennung der Thora, als die oben angeführten tannaitischen Halachasätze beweisen das Gegentheil. — In T 584 10 (Kelim II, 5, 8) bed. חומשים einzelne Bücher des Pentateuchs im Gegensatz zum ספר עזרא(ה), der ganzen Pentateuchrolle, die im Tempel benützt wurde. [4] Nach *Raschi's* richtiger Erklärung: שניתי לו מדרש אגדותיו. Denn mit .. שנה ל kann nicht das blosse Lehren des Textes der Psalmen (s. Art. שנה II) gemeint sein. Danach ist *Löw*, Gesammelte Schriften, III, 478 zu berichtigen. [5] In Sota 20a: שמא תחסיר אות אחת או תתיר... L. תְּחַסֵּר, תְּיַתֵּר. [6] S. Die Ag. d. Tann. I, 232f.

[7] Hier ist nach T vor חסר und חסרין die Negationspartikel zu ergänzen. *Raschi's* Erklärung (ohne לא) passt nicht zur intransitiven Bedeutung von חָסֵר.

die Worte der Lehre, gleich den „Nägeln“, mit denen sie verglichen werden, unverändert bleiben? Die Antwort lautet: Das Textwort נטועים beweist, dass die Worte der Lehre gleich Pflanzungen wachsen und sich mehren. Hier bedeutet דברי תורה natürlich nicht den Text der heiligen Schrift, sondern die Gesammtheit der auf dieser sich aufbauenden Lehre, welche sich gleichsam organisch vermehrt und fruchtbar ist (דברי תורה פרין ורבין), wie die Pflanzen. — Der Ausdruck חֲסֵרוֹת וִיתֵרוֹת, zur Bezeichnung der defecten und vollen Schreibung der Vocalbuchstaben (Kidduschin 30a, Erubin 13a), stammt wohl aus tannaitischer Zeit. Als Substantiv ist אוֹתִיוֹת zu ergänzen, s. den Anfang des vorigen Artikels.

חרז. Kal חָרַז, aneinanderreihen (s. Hoh. 1, 10 חרוזים, Perlenschnüre). Bildlich bezeichnete man damit wohl schon in alter Zeit das exegetische Aneinanderreihen von Texten aus den drei Theilen der heiligen Schrift: Pentateuch, Propheten und Hagiographen. In einer Legende über *Elischa b. Abuja* (Acher) sagen *Eliezer b. Hyrkanos* und *Josua b. Chananja* zu *Abuja:* יושבין היינו וחורזין[1] בדברי תורה מן התורה לנביאים ומן הנביאים לכתובים, j. Chagiga 77b 45. In einer Legende über *Simon b. Azzai* sagt dieser: הייתי יושב וחורז בדברי תורה ומתורה (l. מתורה) לנביאים ומנ׳ לכתובים. Schir r. zu 1, 10[2].

חתם, schliessen, opp. פתח, beginnen. Von dem Abschnitte über die verbotenen Ehen sagt *Ismael*, dessen Wichtigkeit sei daraus ersichtlich, dass die h. Schrift ihn mit dem Gottesnamen beginnt und mit demselben schliesst: פותח בי״וד ה״א וחותם בי״וד ה״א (Subject ist הכתוב). S zu 18, 2 (85d 28)[3]. — *Jonathan*, der Schüler Ismaels, erklärt die Angaben זאת תורת הקנאות, Num. 5, 29, und זאת תורת הנזיר, Num. 6, 21, als Schlussformel der betreffenden Abschnitte: כחותם הדברים. Sn zu beiden Stellen (6b 26, 11b 7)[4].

---

[1] So muss statt וחוזרין gelesen werden. (S. Die Ag. d. Tann. I, 130). In den Parallelstellen, Koh. r. zu 7, 8 und Ruth r. zu 3, 13, fehlt der Ausdruck. Dort sagt der Erzähler: .. התחילו בתורה ומן התורה לנביאים.

[2] In Lev. r. c. 16 (9) so: מחריז דברי תורה לנביאים ונביאים לכתובים. — Andere Beispiele für diese Bedeutung von חרז aus *amoräischer* Zeit s. Schir r. ebendas. Vgl. Die Agada der paläst. Amoräer II, 92, 6; 300, 1. — Ueber diese Art des Aneinanderreihens von Bibelstellen beim Apostel *Paulus* s. *H. Vollmer*, Die alttestamentlichen Citate bei Paulus, S. 37.

[3] Vgl. Pesikta 116a (*Eleazar b. Pedath*): כל הנביאים פתחו בדברי תוכחות וחתמו בדברי נחמות.

[4] Vielleicht ist nicht חוֹתָם zu lesen, sondern חוֹתֵם, st. constr. von חוֹתָם; vgl. חותמי ברכות, Berachoth IX, 5.

ט

טַעַם, Grund, Ursache. Sn zu 5, 15 (8b 2): ומפני מה טעמו של דבר מגיד, die h. Schrift giebt mit den Worten כי מנחת קנאות היא den Grund der vorhergehenden Vorschriften über die Behandlung dieses Mehlopfers an. Mechiltha zu Deut. 25, 16 (ed. *Hoffmann*, Hildesheimer-Jubelschrift, hebr. Theil, S. 31): מפני מה טעמו של דבר מגיד[1]. Mit der Frage מה הטעם leitet *Simon b. Jochai* die Begründung der Vorschrift in Lev. 25, 28 ein, S z. St. (108c 9). Von demselben Tannaiten wird im babylonischen Talmud (Sanh. 21a und sonst) mit den Worten דריש טעמיה דקרא angegeben, dass er nach dem inneren Grunde der biblischen Satzungen forschte (s. auch unt. Art. מִפְּנֵי). *Simon b. Jochai* ist es auch, der einmal in Bezug auf eine Controverse zwischen *Akiba* und *Simon b. Nannos* die Meinung ausspricht: הלכה כדברי בן ננס אבל אין הטעם כדבריו, S zu 23, 20 (101c 20), Menachoth IV, 3[2].

In den bisherigen Beispielen bedeutet טַעַם die sachliche Begründung einer Satzung. Hingegen wird Bikkurim I, 2 mit מאיזה טעם nach der biblischen Begründung, also nach der Belegstelle in der heiligen Schrift gefragt. Fast ausschliesslich in dieser Bedeutung wird טעם (aram. טעמא) in der palästinensischen Agada angewendet[3]. Im palästinensischen Talmud hat טעם diese Bedeutung auch in der exegetischen Begründung von Halachasätzen.

Der Plural טְעָמִים ist in tannaïtischen Texten nicht sicher bezeugt. Jedoch ist es wahrscheinlich, dass die hier anzuführenden, ins Gebiet der exegetischen Terminologie gehörigen Beispiele

---

[1] Ib., deutscher Theil, S. 87 sagt *Hoffmann*, diese Phrase finde sich in der Mechiltha zum Deuteronomium, wie sie im *Midrasch Haggadol* aufgenommen ist, besonders häufig. Im Midrasch der Schule *Akiba's* heisst die betreffende Formel להגיד מה גרם, s. oben Art. גרם Anf. — טעמו של דבר in einer Agada *Eliezers*, des Sohnes *Jose Galili's*, Gen. r. c. 39 (9); 55 (7). Die Ag. d. Tann. II, 299, 1.

[2] Vgl. *Rab*, Kethuboth 83b unt.: הלכה כר"ש בן גמליאל ולא מטעמיה.

[3] Folgende Beispiele aus Genesis rabba seien citirt: מה טעם c. 11 (2); 48 (7); 66 (1); 68 (11); מאי טעם 89 (1); מאי טעמא 16 (4); 26 (5); 32 (7); מה טעמיה 8 (1); 20 (10); 49 (1); 98 (10); מאי טעמיה 22 (8); 27 (7); 27 Ende; 28 (4); 49 (2); 64 (4); 65 (2); 68 (11). .. טעמיה דרבי 3 (7); 41 Ende; 60 (5). — Die Bed. sachlicher Begründung hat טעם an folgenden Stellen von Gen. r.: c. 1 (2), מה טעם; ebenso 26 (2); c. 1 (15): אלו מביאין טעם לדבריהם ואלו מביאין טעם לד'. S. Anm. 1, Ende. — Ueber die für *Tanchuma b. Abba* charakteristische Phrase אנא אמרית טעמא s. Die Ag. d. pal. Am. III, 480.

zum Theile auf tannaitischen Sprachgebrauch zurückgehen. Man findet den Plural in folgenden Bedeutungen: 1. טעמי תורה, die Gründe der Thora, das ist der biblischen Gebote, Sanhedrin 21 b, Pesachim 119 b. Es ist das die am Anfange dieses Artikels angegebene Bedeutung[1]. — 2. Auf *Rab* geht zurück eine Deutung von Neh. 8, 8[2], in welcher einer der die Vorlesung der Thora kennzeichnenden Ausdrücke dieser Stelle auf die sinngemässen Absätze der Bibelverse gedeutet wird. Diese Absätze heissen טעמים[3]. In späterer Zeit nannte man die Zeichen für diese sinngemässen Absätze, d. i. die Accentzeichen, טעמים[4]. — 3. Die Vieldeutigkeit des Bibeltextes wird durch einen babylonischen Amora, *Abaji*, mit folgenden Worten ausgesprochen: מקרא אחד יוצא לכמה טעמים ואין טעם אחד יוצא לכמה מקראות[5]. Auch hier hat טעם, wie in dem eben unter 2. gebrauchten Ausdrucke die Bedeutung „Sinn, Inhalt". Ein palästinensischer Amora, *Samuel b. Nachman*, sagt ähnlich: הפסוק הזה אתה דורש ומוצא בו כמה טעמים[6]. Derselbe Amora sagt von den Versen des biblischen Buches der Sprüche: אין לך כל פסוק ופסוק שאין בו שנים ושלשה טעמים[7]. — Diese Bedeutung des Wortes ist durch Missverständniss auch in eine Baraitha der Schule Ismaels eingedrungen, nämlich Sanh. 34 b, wo טעמים das Aequivalent für לשונות, in der ursprünglichen Version dieser Baraitha, Sabbath 88 b, ist: man hatte nämlich לשונות, das in dieser Version die „Sprachen" der Welt bedeutet, so verstanden, als wäre der Sinn des Wortes: „Bedeutungen"[8].

טען, eig. beladen, belasten. Das Partic. Kal und der Niphal werden in der halachischen Exegese verwendet, um eine Verpflichtung zu bezeichnen, die auf einem Gegenstande gesetzmässig ruht, ihn belastet. Sowie חַיָּב die Verpflichtung der Person, des Subjectes, so bezeichnet טָעוּן die an dem Gegenstande, dem Ob-

---

[1] S. auch Erubin 13 b, in dem Berichte *Jochanan's* über Symmachus, den Schüler Meirs: טעמי טומאה und טעמי טהרה. [2] Im bab. Talmud, Megilla 3 a, Nedarim 37 b, tradirt von *Chananel;* in dem palästinensischen Talmud Megilla 74 d 48 ist dieser Tradent als Autor genannt. In Gen. r. c. 36 Ende fehlt die Autorangabe. [3] In b. Megilla: ויבינו במקרא אילו פיסוקי טעמים (s. unten, Art. פִּסּוּק); in j. Megilla: ושום שכל אלו הטעמים, ebenso Gen. r. Zum Ausdrucke des babylonischen Talmuds s. noch Chagiga 6 b, Nedarim 37 a. [4] Levy (II, 172 b; IV, 79 b oben) übersetzt anachronistisch טעמים: „Accente", פ׳ טעמים: „disjunctive Accente". [5] Sanhedrin 34 b. S. Die Ag. d. bab. Amoräer, S. 112. [6] Schir r. zu 4, 10. S. Die Ag. d. pal. Am. I, 500. [7] Schir r. zu 1, 1. S. Die Ag. d. pal. Am. I, 501. Anders erklärt *Blau*, J. Qu. Review IX, 134, jedoch ohne genügende Begründung. [8] S. *meine* Schrift: Abraham Ibn Esra's Einleitung zu seinem Pentateuchcommentar, S. 76; Die Ag. d. Tann. II, 347, 8.

jecte haftende Verpflichtung. טָעוּן und ebenso der Niphal נִטְעַן wird mit dem Accusativ des Gegenstandes, in dem die Verpflichtung besteht, verbunden. S zu 1, 4 (5d 9): מה עולת נדבה טעונה סמיכה אף עולת חובה תִּטָּעֵן סמיכה[1].

In der 9. und 10. der Dreizehn Regeln Ismaels findet sich der Ausdruck: דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ליטעון טוֹעַן אחר, d. h.: Etwas, was in der Gesammtheit mit inbegriffen war und — durch einen besonderen Schrifttext — aus der Gesammtheit heraustritt, um einer besonderen Bestimmung oder Verpflichtung unterworfen zu werden. Eine Variante für טוֹעַן lautet טָעוּן oder טְעוּן (*Abr. b. David* im Commentar zu S); ferner טַעַן (so ist die Schreibung טען zu punktiren). Vielleicht ist das Verbum im Niphal zu lesen, also לְטָעֵן = לְהִטָּעֵן.

י

יָד, Hand. Die Autorschaft Davids an einer Psalmstelle (37, 7) und die Salomo's an einer Stelle im Koheleth (3, 7) wird S zu 10, 3 (45d 12 13) so angegeben: על ידי דוד הוא אומר . . ועל ידי שלמה הוא אומר . . . Mit הוא ist wahrscheinlich הכתוב gemeint[2].

מִיָּד, eig. von der Hand weg, sofort; im späteren Midrasch sehr häufig, besonders in der Erweiterung der biblischen Erzählungen angewendet, um die Erzählung lebhafter zu gestalten und ein neues Moment einzuleiten. Es findet sich so auch im tannaitischen Midrasch. M zu 14, 29 (31b 11): מיד אמר המקום למשה; S zu 10, 2 (44d unt.): מיד נטלו אש זרה[3].

ידע. Kal יָדַע, wissen, erkennen. Mit תֵּדַע ש . . ., du wirst erkennen, ersehen, wird eine biblisch zu belegende These eingeleitet. M zu 12, 1 (1b 23): תדע שאין השכינה נגלית בחוצה לארץ שנאמר . .; S zu 9, 8 (43d unt.): תדע שקרבנו מכפר יותר מקרבן העם . . . . . שנאמר . . Ferner leitet das Wort die Bestätigung einer vorhergegangenen Schriftdeutung ein. M zu 15, 27 (46b 7): תדע שכן שהרי . . .; Bar. der Zweiunddreissig Regeln, No. 10; תדע שכן הוא דאמר . . .[4]. — Ungewissheit in der Auffassung eines Textes wird mit איני יודע,

---

[1] Ib. Z. 17 muss יטעון zu יטען (יִטָּעֵן) emendirt werden. [2] Vgl. in dem Neujahrs-Mussafgebete (*Rab*): ועל ידי עבדיך הנביאים כתוב; Keduscha: ככתוב על יד נביאך. Anders ist zu verstehen ביד נביאיך, Neh. 9, 30. [3] Ueber die Identität des neutestamentlichen καὶ εὐθύς mit ומיד s. *Dalman*, Die Worte Jesu, I, 23; Theologisches Litteraturblatt, Jhg. 1889, Sp. 467. [4] Der paläst. Midrasch hat gewöhnlich תדע לך ש . . S. Gen. r. c. 23 (2), 71 (2), 72 (2), 81 (2), 100 (9); Pesikta 105a; Lev. r. c. 1 (4 Ende, 5 Ende).

ich weiss nicht, eingeleitet. M zu 16, 31 (51a 11)[1]; 16, 33 (51a 27); 16, 36 (51b unt.)[2]; S zu 8, 15 (41d 4)[3]. — Im Plural אין אנו יודעים, S zu 9, 1 (43c 2)[4]. — Mit להודיע „um bekannt zu geben", wird im Midrasch der Schule *Ismaels* auf den Zweck einer Einzelheit in der biblischen Erzählung, auf die aus ihr zu schöpfende Lehre hingewiesen[5]. Beispiele: להודיע שבחן של ישראל, M zu 12, 6 (5a 11, in Bezug auf Lev. 24, 10); 20, 18 (71b 35); Sn zu 9, 5 (17b 3). להודיעך שבחן, M zu 12, 28 (13a 21). ל׳ שבחן של צדיקים, Sn zu 27, 15 (52a 1). ל׳ שבחו של משה, Sn zu 8, 4 (16b 8). ל׳ שבחו של אהרן, Sn zu 8, 3 (16a 11). ל׳ חכמתו וחסידותו של משה, M zu 13, 19 (24a 27); ל׳ חכמתו של משה, M zu 14, 11 (28b 5); 20, 20 (72a 10). ל׳ זכותן של צדיקים, M zu 14, 22 (31b 16). ל׳ כמה צדיק גדול, Sn zu 27, 1 (49a 25). — Aehnlich ist לידע באיזה יום נתנה תורה, M zu 16, 1 (46b 17).

יחד. Piel יִחֵד, einzeln hervorheben, auszeichnen. M zu 12, 6 (5a 23, in Bezug auf Num. 15, 24): יחד הכתוב המצוה הזאת ואמרה ענין בפני עצמו; Sn z. St. (32a 8): יחד הכתוב מצוה זו אמורה[6] בפני עצמה. — יִחֵד שֵׁם על wird von Gott gesagt, der Israel damit auszeichnet, dass er seinen Namen mit dem Israels verbindet und sich den Gott Israels nennt und nennen lässt (biblisch קרא שם על). In M zu 23, 17 (102a ob.) ist eine Gruppe von Bibelstellen unter diesem Gesichtspunkte zusammengestellt: Exod. 34, 23 („Gott Israels"): על ישראל ייחד שמו ביותר; Deut. 6, 5 („unser Gott"): עלינו ייחד שמו ביותר; II Kön. 21, 12 („Gott Israels"); Ps. 50, 7 („Gott, dein Gott bin ich"): לא ייחדתי שמי אלא על עמי ישראל. In Sd zu 6, 5 (73a oben) fehlt die Stelle aus II Kön., die vielleicht nur eingeschoben wurde, um auch aus den Propheten ein Beispiel zu citiren. Statt יחד heisst es in Sd הוחל, also על ישראל (עלינו, עליך) הוחל שמו ביותר. Es ist das der Hophal zu חָל על (s. oben Art. חול) und bed.: auf etwas gelegt werden[7]. Mit diesem anonymen Gruppensatze stimmt überein ein Ausspruch *Simon b. Jochai's* zu Ps. 50, 7: . . לא יחדתי שמי אלא עליכם . . .[8] Der Tannait *Nechemia* legt Jakob (zu Gen. 28, 11) die Worte in den Mund: אברהם יחד

---

[1] In *Friedmanns* Ausgabe steht irrthümlich אינו י׳. [2] Statt אינו ידוע l. איני יודע, wie es im zweiten Theile des Absatzes richtig steht. [3] In einem der Schule *Ismaels* gehörigen Stücke. [4] Beispiele aus der paläst. Agada: איני יודע, Gen. r. c. 2 (5), 98 (19); אין אנו יודעים, Gen. r. c. 51 (9), 64 Ende, 68 (9), Pesikta 61a. [5] Gen. r. hat להודיעך: c. 62 (5), 72 (2), 89 (6). [6] L. ואמרה.
[7] Die Wörterbücher verzeichnen diese Hophal-Form nicht. *Jastrow* (432b) bringt als Hophal zu חול aus Berach. 31b unt. הוחלה, doch gehört das zu הֵחֵל, beginnen. Eine Hschr. hat dafür: התחיל. [8] Exod. r. c. 29 Anf., Ruth r. Anfang. S. Die Ag. d. Tann. II, 98.

הקב"ה שמו עליו יצחק יחד הקב"ה שמו עליו אם מתאחות הן ג' אבנים זו לזו יודע אני שהקב"ה מיחד שמו עלי[1]. Das bezieht sich darauf, dass Gott sich den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs nennt[2]. In der Baraitha von den Zweiunddreissig Regeln, No. 16, wird den nachexilischen Propheten Chaggai, Ẓacharia und Maleachi, mit Beziehung auf Mal. 2, 16 („Gott Israels") folgendes Trostwort an Israel in den Mund gelegt: אע"פי שנשנאתם ונשלחתם מ"מ הוא אלהיכם ושמו מיוחד עליכם[3]. Hier ist מְיוּחָד das Passivum zu dem im vorherstehenden Beispiele zu lesenden מְיַחֵד und obwohl Prädicat zu שמו, doch nicht dasselbe, was es in dem Ausdrucke שֵׁם המיוחד bedeutet.

Nithpael. למה נִתְיַחֵד השם הזה כאן. Warum ist gerade dieser Gottesname hier angewendet worden? So wird an der eben citirten Stelle der Baraitha von den Zweiunddreissig Regeln in Bezug auf I Sam. 1, 11 („der Herr der Heerschaaren") und Mal. 2, 16 („Gott Israels") gefragt. Der bedeutsame Gebrauch eines bestimmten Gottesnamens dient als Beispiel für die Regel, welche so bezeichnet ist: דבר המיוחד במקומו. Hier ist מיוחד das Participium zu dem in jener Frage angewendeten Verbum, indem נתיחד passivische Bedeutung hat und soviel ist wie יֻחַד[4].

---

[1] Gen. r. c. 68 (11), kürzer Sch. tob zu Ps. 91 (6). [2] In allen bisher angeführten Beispielen ist es Gott selbst, von dem ausgesagt wird: יִחֵד שְׁמוֹ. Aber man findet diesen Ausdruck auch mit Israel als Subject, und zwar wird damit angegeben, dass Israel täglich das in Deut. 6, 4 stehende Bekenntniss spricht. Gen. r. c. 20 (7): אנו . . . מיחדים שמו בכל יום; Schir r. zu 2, 16: אני מיחדת עם המיחדים שמו ערב ובקר בכל יום תמיד פעמים שמו בכל יום פעמים; Sabbath-Keduscha: (vgl. Pirke R. Eliezer c. 4 Ende). Morgengebet, Benediction vor dem Schema: וליחדך (= וליחד שמך). Gewöhnlich wird in diesen Beispielen יִחֵד so erklärt, als wäre seine Bedeutung: „die Einheit Gottes, verkünden" (*Levy* II, 232 b). Diese Erklärung steht unter dem Einflusse des späteren philosophischen Sprachgebrauches, in welchem יחד zur Wiedergabe des arabischen وحّد verwendet und تَوْحِيد, das Bekenntniss der Einheit Gottes, mit יחוד übersetzt wurde. An den citirten Stellen bed. jedoch יִחֵד שם dasselbe, was in den oben im Texte angeführten Beispielen, in denen Gott das Subject ist. Indem Israel das Bekenntniss in Deut. 6, 4 spricht und erklärt: „der Ewige ist unser Gott", geschieht von seiner Seite dasselbe, was von Seiten Gottes geschieht, wenn er sich den Gott Israels nennt und nennen lässt. Beides wird mit יִחֵד שֵׁם bezeichnet. Aus dem Zusammenhange, in welchem der erwähnte Satz in Schir r. steht, wird die Richtigkeit dieser Auffassung zur Evidenz erkennbar. In diesem Sinne ist auch יִחוּדָא דִשְׁמָא im *Targum* zu Hoh. 8, 9 und zu Echa 6, 28 zu verstehen.

[3] שנשנאתם (Paraphrase des Textwortes שנא), Emendation *H. Katzenellenbogens* (נתיבות עולם, S. 41 a). Eine andere ähnliche Deutung der Stelle durch den Amora *Pinchas* s. j. Kidduschin 58 c 23 (Ag. d. pal. Am. III, 327). [4] Beispiele für נִתְיַחֵד in dieser Bed. s. bei *Levy*, II, 233 a.

מְיֻחָד (geschr. מיוחד). Part. Pual zu יִחַד, in der Bed. auszeichnen, hervorheben. In der halachischen Exegese wird das Wort angewendet, um anzugeben, dass ein Gegenstand durch irgend ein besonderes Merkmal ausgezeichnet, aus seiner Gattung hervorgehoben ist, auf Grund dessen andere Gegenstände, die dasselbe Merkmal haben, derselben Behandlung unterliegen. Das Schema der Folgerung lautet: מה . . מיוחד (—ת, —ים, —ות) ש . . . אף כל (דבר) ש . . .[1]. Beispiele: M zu 22, 12 (93b 36); 22, 19 (94b 25); S zu 2, 6 (11a 14); 11, 32 (53b 8); Bar. von den Dreizehn Regeln, R. 8; Sd zu 12, 14 (89a 18); 14, 26 (96b 12); 21, 22 (114b 19); 24, 6 (123a 10); 25, 3 (125a 57); 25, 4 (125b 4)[2].

Gleiche Bedeutung wie מיוחד hat מְפֹרָשׁ (מפורש) in folgendem Beispiele: Sd zu 14, 15 (95a 17): מה נשר מפורש . . .; ebenso S zu 11, 14 (50c 7). Chullin 61a hat dafür: מה נשר מיוחד ש . .[3]. S. ferner S zu 11, 23 (50d 4): מה ארבה מפורש[4]. Ebenso in der Ausführung der 6. der Dreizehn Regeln Ismaels, S 2b 4: מה הפרט מפורש דבר ש . . . אף אין לי אלא כל דבר ש . . .[5]. In M zu 13, 13 (22b 8), zu 20, 17 (71a 58), Sn zu 6, 4 (8a 26 37) — also im Midrasch der Schule *Ismaels* — lautet die Formel: מה הפרט מפורש [ב] . . . אף אין לי אלא . . .. Offenbar ist מפורש in den angeführten Beispielen ein Synonym zu מיוחד.

Ueber שם המיוחד und שם המפורש s. unt. Art. מְפֹרָשׁ (nach dem Art. פרש).

In S zu 4, 15 (19a 14) wird aus dem Artikel in הָעֵדָה gefolgert, es seien unter זקני העדה gemeint המיוחדים שבעדה; ebenso wird in S zu 14, 34 (72d unt.) אל הארץ[6] mit אל הארץ המיוחדת paraphrasirt.

יָחִיד. S. Art. לָשׁוֹן.

יחס (bibl. יחש). Piel יִחֵס, die Abstammung einer Person angeben. Sn zu 7, 12 (14b 15): יחסו הכתוב על שם שבטו; zu 27, 1 (49a 24): והכתוב מיחסו לשבח; zu 25, 11 (48b 2): התחיל מיחסו בשבח; M zu

---

[1] Die Schlussfolgerung ist eine Ausführung der 8. der Dreizehn Regeln. Zuweilen ist das ausdrücklich gesagt. Z. B. Sd zu 12, 14 (89a 17): עולה היתה בכלל ולמה יצאת להקיש אליה ולומר לה (l. לך). [2] Ausserhalb dieser Formel findet sich מיוחד in derselben Bedeutung z. B. M zu 21, 27 (85b 8): אין לי אלא השן והעין [ה]מיוחדות; S zu 12, 2 (48a 8): אין לי אלא כבשים ועזים המיוחדים; Sd zu 24, 6 (123a 9): אין לי אלא רחים ורכב המיוחדות. [3] In S folgt dann: מה תורים ובני יונה מיוחדים . .. Nach einigen Handschriften (s. Dikd. Sofrim XVI, 81b) auch in Chullin.
[4] In S geht beiden Beispielen (50c 7, 50d 4) die Einführung voraus: הריני למד מן המפורש. [5] S. auch Kerithoth 6b (zu Exod. 30, 34). [6] Der massoretische Text hat אל ארץ כנען.

12, 6 (5a 17), in Bezug auf Exod. 1 und Num. 1: כשם שמיחסן בירידתן . . כך מיחסן בעלייתן[1].

יָכוֹל, Partic. Kal von יכל. Eines der häufigsten Kunstwörter des tannaitischen Midrasch, besonders des aus der Schule *Ismaels* stammenden. Mit diesem Worte wird eine hypothetische Auffassung des Textes eingeleitet, die dann vermittels der Formel תלמוד לומר (s. Art. תלמוד II) durch den Hinweis auf einen Ausdruck des Textes widerlegt wird. יָכוֹל hat in dieser Anwendung einen ähnlichen Sinn wie das ebenfalls hypothetische Auffassungen einleitende שׁוֹמֵעַ אֲנִי (s. Art. שמע). Beide Ausdrücke alterniren auch miteinander; z. B. M zu 12, 6 (5b unt.): בין הערבים שומע אני עם דמדומי חמה תלמוד לומר שם תזבח את הפסח בערב אי[2] בערב יכול משתחשך תלמוד לומר כבוא השמש. Sn zu 26, 54 (49a 8): יותן נחלתם שומע אני מעורבבים תלמוד לומר בגורל אי בגורל יכול שומע אני בינם לבין עצמם ת״ל על פי נחלתו. In diesem letzteren Beispiele werden im zweiten Theile pleonastisch beide Ausdrücke zugleich gebraucht. Bei dem häufigen Vorkommen dieses Wortes bedarf es keiner weiteren Beispiele; nur aus der Mischna sei citirt: Makkoth I, 6; Chullin VIII, 4. — Mit ש verbunden, M zu 12, 9 (7a 1): שיכול אין לי . . . . תלמוד לומר. — Unser Wort gehört zu den dramatischen Elementen unserer Terminologie und ist durch Ellipse aus einem Satze wie יכול אתה לומר oder יכול אני לומר hervorgegangen[3].

כביכול, l. כִּבְיָכוֹל oder כְּבַיָּכוֹל. Ständiger Ausdruck, mit welchem eine kühne Aeusserung über Gott entschuldigend eingeführt wird. Er ist als Ellipse etwa aus כ[אלו] [נאמר] ב[מי ש]יכול [אתה] [לומר זה, „wie wenn das über Jemanden gesagt wäre, über den man es sagen darf"[4]. Mit dieser entschuldigenden Einführung (s. v. wie: sit venia verbo) wird der Ehrfurcht vor Gott, der die betreffende Aeusserung widerstreitet, Genüge gethan, die menschliche Ausdrucksweise über Gott gleichsam gemildert. Sie scheint zur ältesten Terminologie der agadischen Schriftauslegung zu gehören[5]; auch *Jochanan b. Ẓakkai* macht von ihr Gebrauch. Er sagt von dem Diebe, der die Menschen mehr fürchtet als Gott:

---

[1] Beispiele aus späteren Texten s. bei *Levy*, II, 235a. [2] S. oben, Art. אִי. [3] *Levy*, II, 240a. — Ueber die historische Verwerthbarkeit der mit יָכוֹל oder den ähnlichen Ausdrücken eingeführten hypothetischen Auslegungen s. *Weiss*, Zur Gesch. der jüd. Trad. I, 118, 144; *Chwolson*, Das letzte Passahmahl Christi, S. 18. [4] Vgl. den Aufsatz von *N. Brüll* in *Kobaks* Jeschurun, VII (hebr. Th.), 1—5. [5] *Brüll*, a. a. O. S. 2, behauptet mit Unrecht, das Wort sei erst zur Zeit *Akiba's* aufgekommen. *Kohut*, Aruch IV, 131a, wiederholt diese Behauptung.

כביכול הגנב עשה את העין של מעלה כאילו אינה רואה ואת האוזן [של מעלה] כאילו אינה שומעת. M zu 22, 5 (91 b 8), T 357 21 (B. K. 7, 2), Bar. B. Kamma 78 b [1]. Im tannaitischen Midrasch findet sich der Ausdruck an folgenden Stellen angewendet: M zu 12, 41 (16 a 10); 15, 2 (37 b 7)[2]; 15, 3 (38 a 9); 15, 6 (39 a 6 8); 15, 17 (43 b unt.); 16, 13 (49 a 15)[3]; 17, 15 (56 a 29); 19, 6 (62 b 31); 20, 11 (69 b 22); 22, 3 (90 a 1)[4]; Sn zu 10, 35 (22 b 8); 11, 16 (25 b 21); Sd zu 11, 12 (78 b 13); 32, 8 (134 a 26); 32, 10 (134 b 30); 32, 36 (139 a 32)[5] Das in der Mischna Sanhedrin VI, 5 in einem Ausspruche *Meirs*[6] zu lesende כביכול ist späterer Zusatz[7].

Akiba, in dessen Agada solche Kühnheiten, für welche man das Wort כביכול anwendete, eine grosse Stelle einnehmen[8], schickt einmal diesem Entschuldigungsworte noch die Bemerkung voraus: אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, „stünde es nicht in der heiligen Schrift so geschrieben, man könnte es nicht sagen". M zu 12, 41 (16 a 16). In der Parallelstelle, Sn zu 10, 35 (22 b 31), fehlt כביכול. — Die nachtannaitische Agada bedient sich beider Ausdrucksweisen, um agadische Kühnheiten entschuldigend einzuleiten[9].

יסד. Piel יִסֵּד. Ein Thor des Heiligthums hiess שער היסוד, weil man dort die Halacha begründete: ששם היו מייסדין את ההלכה[10]. Wahrscheinlich bed. hier יִסֵּד dasselbe, was sonst קָבַע (s. d. Art.). Vgl. die vielleicht aus tannaitischer Zeit stammende Redensart שכחום וחזרו וְיִסְּדוּם, von vergessenen und wieder neu festgesetzten Institutionen, Megilla 3 a, Sukka 44 a unt.[11]

---

[1] Statt מעלה hat die Bar. des Talmuds euphemistisch מטה. T: עין העליונה. — S. Die Ag. d. Tann. I, 32. [2] S. Die Ag. d. Tann. II, 430, 3. [3] S. ib. I, 214, 3. [4] Vgl. T 358 27 (B. Kamma 7, 9). [5] S. noch Sn zu 6, 26 (12 b 40): כביכול אין השטן פוגע בהם (Ag. d. Tann. II, 507, 6). In der Parallelstelle, Gen. r. c. 38 (6) sagt Gott selbst: כביכול אין אני יכול לשלוט בהן. In Tanch. B צו 10: אין מדת הדין פוגעת בהם, ohne כביכול. In Derech Erez zuta c. 9: כביכול אין השכינה יכולה לנגוע בהן. Vielleicht ist in Sn השטן פוגע zu השכינה נוגעת zu verbessern.
[6] S. Die Ag. d. Tann. II, 64, 3. [7] Es fehlt auch in *Lowe's* Mischnaedition. Vgl. *Brüll* a. a. O. S. 3 — Späterer Zusatz ist כביכול auch Tos. Sota c. 14 Ende. In der Ausgabe *Zuckermandels* (T 321 4) fehlt es. כביכול ist schon deshalb hier nicht am Platze, weil in der damit eingeleiteten Aeusserung nicht von Gott, sondern von Israel die Rede ist. [8] S. Die Ag. d. Tann. I, 323 ff. [9] Besonders die Agada *Simon b. Lakischs* bietet viele Beispiele hierfür. S. Die Agada der pal. Amoräer, I 407 ff.; s. auch ib. II, 127, 5. In der Pesikta (ed. Buber) kommt כביכול an folgenden Stellen vor: 15 b, 29 a, 102 b, 113 b, 131 b, 151 a, 164 a, 166 b, 171 b. [10] J. Erubin 22 c 40; s. oben S. 56, Anm. 4.
[11] Ueber das angebliche Beispiel לְיַסֵּד עָלָיו im Sinne von „etwas aus einer Schriftstelle beweisen" bei *Levy*, II, 248 b, s. unt. Art. למד.

יְסוֹד, Grundlage, Fundament. In der 8. der Zweiunddreissig Regeln wird dieselbe so erklärt: זה יסוד המלמד על מה שאחריו. Diese Erklärung, in welcher יסוד als Synonym für בנין angewendet ist[1], involvirt die dann folgende und bereits oben citirte Einschränkung der Regel[2], indem mit dem Worte על מה שאחריו gesagt ist, dass die Hauptstelle nur für die ihr folgende und nicht für früher stehende Bibelstellen normirend ist.

יצא. Wenn das Textwort seinem Inhalt nach irgend einen speciellen Fall ausschliesst, so wird dieses Ausgeschlossensein durch die Formel יָצָא bezeichnet. So der *Ismael*'sche Midrasch; der *Akiba*'sche Midrasch hat neben dieser noch eine andere Formel (s. Art. פרט). Beispiele: M zu 12, 20 (11a 7): בכל מושבותיכם יצא זה שאינו נאכל בכל מקום, d. h. der Ausdruck „in allen eueren Wohnsitzen“ schliesst es aus, dass man das ungesäuerte Brod aus dem „zweiten Zehnten“ bereiten dürfe; denn dieser darf nicht überall verzehrt werden. Ib. (11a 16): לחם עוני יצא זה שאינו נאכל אלא בשמחה. M zu 13, 2 (18b 10): ... באדם ובבהמה . . . יצאו הלוים. S zu 2, 14 (12b 7); 7, 18 (39a 14); 7, 30 (40a 2); Kerithoth I, 2 (in Bezug auf Num. 15, 29): .. לעושה בשגגה יצא מגדף .. Hieher gehört auch die Redensart יָצָא מִן הַכְּלָל (s. unt., S. 80). — Häufiger wird die Ausschliessung eines speciellen Falles durch die Formel לְהוֹצִיא bezeichnet, zu welchem Verbum man als Subjekt הַכָּתוּב zu denken hat. Beispiele. M zu 12, 5 (4b 2): תמים להוציא בעל מום; 12, 6 (5b 18): למשמרת להוציא פסח דורות; 21, 12 (80a 1): להוציא את הקטן; Sn zu 5, 13 (3b 23): איש להוציא את הקטן שאינו איש. S zu 1, 2 (4c 6); ib. (4c 17); ib. (5a 9). Den Gegensatz zu להוציא bildet להביא (s. oben, S. 8), im *Akiba*'schen Midrasch auch לרבות, s. S zu 1, 2 (4c 6). Zu יצא מן הכלל gehört die ebenfalls im *Ismael*'schen Midrasch sich findende ständige Redensart: [ם—, ו—] הכתוב מוציאה [ם—, ו—] מכללה[3]. Beispiele: M zu 20, 7 (68b 16); Sn zu 6, 20 (11b 1); 15, 22 (31b 25); 19, 15 (45b 22); 28, 11 (54a 28).

Im Midrasch der Schule *Akiba's* wird der Hiphil von יצא auch angewendet, um das Ausschliessen eines speciellen Falles durch den Ausleger zu bezeichnen, dieser ist dann das Subject. So heisst es S zu 1, 1 (3d unt.): ... אוציא את ישראל .. ולא אוציא את הזקנים, und so fort durch mehrere Sätze hindurch. S. noch S zu 1, 3 (5c); 3, 3 (14a); 7, 30 (39c oben). את מה אני מוציא, S zu 7, 18 (37a 11).

---

[1] Vgl. den Satz דוד בנה את היסודות, Schir r. Anf. [2] S. oben S. 11, Anm. 3.

[3] Vgl. damit שהוציא את עצמו מן הכלל, von Jemandem, der sich selbst aus der Gesammtheit ausgeschlossen hat, M zu 13, 8 (21a 4), 13, 14 (22b unt.).

Im *Ismael*'schen Midrasch wird הוציא mit dem Ausleger als Subject nur in folgender Frageformel angewendet: משמע מוציא אני את... ומביא אני את... M zu 12, 20 (11 a 10); 13, 12 (22 a 24). Das Passivum [מכלל] מוּצָא findet sich S zu 4, 22 (19 b 18—20)[1].

So wie בוֹא, dient auch der Imperativ צֵא als dramatisches Element der exegetischen Terminologie. So in der ständigen Redensart des *Ismael*'schen Midrasch: אֱמֹרְתָּ צֵא וּרְאֵה, M zu 12, 2 (2 b 25); 16, 13 (48 b 17); 18, 3 (58 a 19); Sn zu 10, 9 (19 b 16); S zu 20, 10 (92 a 17). — Bloss צא וראה: Sn zu 27, 17 (52 a unt.), S zu 1, 6 (7 a 1); 23, 14 (100 c 19)[2]. — צֵא וּלְמַד: S zu 5, 17 (27 a 5); Sn zu 15, 41 (35 b 9)[3], צֵא וּבַקֵּשׁ, S zu 5, 17 (26 c unten). Hieher gehört die dem Midrasch der Schule *Akiba's* eigenthümliche Redensart וְכִי מִנַּיִן יָצָאתָ[4].

כַּיּוֹצֵא בּ (od. כְּיוֹצֵא בּ), eigenthümlicher Ausdruck, mittels dessen die Gleichheit eines Gegenstandes mit einem vorher erwähnten angegeben wird. Es ist nicht recht klar, was als Grundbedeutung des Ausdruckes zu betrachten ist. *Levy's* „wie das, was an ihm herausgeht“ (II, 255 a) ist kaum verständlich[5]. Mehr Sinn hat *Jastrow's* (Col. 587 b) „like that which passes with it (in the same class)“. Die Präposition ב ist wahrscheinlich als ב societatis aufzufassen, mit dem יצא auch in Ps. 44, 10 verbunden ist[6]. Es scheint dem Ausdruck eine concrete Vorstellung zu Grunde zu liegen, etwa — wie in dem citirten Psalmverse — dem Heerwesen angehörig, in dessen Sprache das Verbum יצא eine grosse Rolle spielt. Wer mit einem Anderen in derselben Abtheilung ins Feld zog, war dessen יוֹצֵא בוֹ. In der Sprache der Schule erhielt sich diese Redensart, durch die Vergleichungspartikel erweitert, um einen Gegenstand als mit dem anderen gleichartig zu bezeichnen[7]. In der tannaitischen Bibelexegese

---

[1] Die Wörterbücher verzeichnen den Hophal nicht. [2] Vgl. dazu צאו וראו, Aboth II, 9 (*Joch. b. Zakkai* zu seinen Schülern); Bar. Kidduschin 31 a (*Eliezer b. Hyrkanos* zu seinen Schülern, s. Ag. d. Tann. I, 117). Im babylonischen Talmud aram.: פוק חזי. [3] S. Ag. d. Tann. II, 443, 5. [4] S. *Hoffmann*, Zur Einleitung, S. 31. [5] *Fleischer* in den Nachträgen (II, 445 a) erklärt: „Gleichwie mit etwas hervortretend, d. h. es vor- oder darstellend, wie ein Abbild davon“. [6] Aehnlich erklärt *Weiss*, Studien über die Sprache der Mischna, S. 16. [7] S. z. B. S zu 5, 2 (23 a 3): איני מרבה אלא את כיוצא בה; 7, 18 (36 d unt.): אינו מביא אלא כיוצא בשלמים (irrthümlich כשלמים). Die aramäische Wiedergabe dieses hebräischen Idiotismus findet sich im paläst. Targum zu Gen. 2, 18, 20 und Deut. 14, 8 (s. *Levy*, Targ. Wört. II, 121 b): כנפיק ביה, כרנפיק ביה. In der Peschittha wird מהיות משה (Exod. 12, 4) mit דנפוק ביה אמרא übersetzt,

werden auf analoge Weise gedeutete Bibelcitate durch die Formel אתה אומר (oder בזה) כיוצא בדבר mit einander verknüpft. So an zahlreichen Stellen von M (1a, 2b, 7b etc.); s. auch Rosch Haschana III, 8; T 312f (Sota 9). — S zu 4, 24 (21b 1): דברים שהם כיוצא בו ודברים שאינם כיוצא בו.

Die vorletzte der Sieben Regeln Hillels lautet: כיוצא בו ממקום אחר. Das heisst wohl: die Erklärung einer Bibelstelle nach einer anderen Stelle ähnlichen Inhaltes[1].

יֵשׁ. Zu מחר, Exod. 13, 14, hat M (22b 27) die Bemerkung יש מחר עכשו ויש מחר לאחר זמן. Für die erste Bedeutung „morgen von jetzt", d. h. am folgenden Tage, werden als Beispiele citirt: Exod. 8, 19 und Exod. 17, 9; für die andere Bed. „morgen nach einer Zeit lang", d. h. künftig, einst: Exod. 13, 14 und Jos. 22, 24.

יתר. Piel יִתֵּר; Adj. יָתֵר. S. ob., S. 64.

כ

כָּאן. Aus der aram. Partikel כָּא (= hebr. כֹּה) erweiterte Partikel, welche in der Mischnasprache das biblische פֹּה vertritt. Im tannaitischen Midrasch dient das Wort zum Hinweise auf die Bibelstelle, mit welcher sich der Ausleger eben beschäftigt. Ueberaus häufig ist die Formel מִכָּאן אָמְרוּ „von hier" — d. h. auf Grund dieser Bibelstelle und ihrer Auslegung — „haben sie — nämlich die Weisen, die Gesetzeslehrer — gesagt"[2]. Mit dieser Formel werden normirte Halachasätze, die zum grossen Theile in der Mischna oder in den Baraithen ihre Stelle gefunden haben, auf ihre biblische und exegetische Grundlage zurückgeführt. Aber auch nichthalachische Sätze werden mit dieser Formel an den Text geknüpft. Zuweilen ist auch der Urheber des betreffenden Satzes genannt; die Formel lautet dann: מכאן היה ר׳ . . אומר[3].

Wenn die den Gegenstand der Auslegung bildende Bibelstelle zu einer anderen in Beziehung gesetzt werden soll, wird auf die andere Bibelstelle entweder ebenfalls mit כָּאן oder mit לְהַלָּן hingewiesen. Beispiele: Sn zu 10, 35 (verglichen mit V. 35), 22b

---

was aber, wie es scheint, einer anderen Bedeutung des Verbums נפק anzureihen ist.

[1] S. *R. A. b. D.'s* Commentar zu S. 3a. [2] S. den vollen Ausdruck מכאן אמרו חכמים, Aboth I, 5. [3] Ohne אמרו, M zu 16, 5 (47b 15): מכאן שמערב אדם . . .

unt.: כאן אתה אומר קומה ה׳ וכאן אתה אומר שובה; Bar. Joma 3b (*Eliezer b. Hyrkanos*), zu Exod. 25, 10, vergl. mit Deut. 10, 1: כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום כאן בזמן שאין ... — M zu 18, 2 (57b 17), vgl. mit Deut. 24, 1: נאמר כאן שלוח ונאמר להלן שלוח; M zu 22, 29, vgl. mit Lev. 22, 27: נאמר כאן שמיני ונאמר להלן שמיני מה להלן ... אף כאן ... מה כאן ... אף להלן; S zu 1, 5 (6b 5); 23, 17 (101b 5), s. oben, Art. חסר. — S. auch noch unten, Art. כתב.

כביכול. S. oben, S. 72.

כְּבָר. Diese Partikel, die bereits im Buche Koheleth angewendet ist, um dem Perfectum vorgesetzt zu werden, steht oft bei Bibelcitaten vor נֶאֱמַר. So והלא כבר נאמר, M zu 20, 24 (73a unt.), Menachoth IX, 5; והרי כבר נאמר, Sd zu 1, 3 (65b 11); שכבר נאמר, Sota V, 3, Arachin VIII, 7.

כחש. Der Hiphil הִכְחִישׁ bedeutet in der Sprache der Rechtspflege: Zeugen der Lüge überführen. In übertragener Bedeutung wird der Ausdruck von zwei Bibelstellen gebraucht, die mit einander in Widerspruch stehen, einander widerlegen: שני כתובים המכחישים זה את זה. S. die letzte der Dreizehn Regeln und die 15. der Zweiunddreissig Regeln.

כיוצא. S. oben, S. 75.

כֵּיצַד (aus כְּאֵי צַד), Fragepartikel: wie? auf welche Weise? Beispiele aus dem tann. Midrasch. M zu 16, 35 (51b 10): *Josua b. Ch.* stellt die These auf, dass das Manna nach dem Tode Moses' noch 40 Tage hindurch gegessen wurde. Die exegetische Deduction dieser 40 Tage leitet er mit der Frage כיצד ein. M zu 13, 5 (99b 1). — הא כיצד, M zu 12, 2 (2b 21); ib. (3a 18); S zu 1, 5 (6c 14); Sota V, 3 [1]. Dasselbe in einem Worte geschrieben הכיצד in S: zu 4, 2 (16a 29); 4, 14 (19b 3); 14, 40 (73c 5). Die volle Form כאיזה צד, Sn zu 30, 14 (58a 17), weist auf palästinensische Redaction hin.

כלך. Eine der häufigsten Redensarten im Midrasch der Schule *Akiba's* lautet: או כלך לדרך זו (הזו). Mit derselben wird nach einer aus der Analogie zwischen zwei Gegenständen gezogenen Folgerung eine auf anderer Analogie beruhende Folgerung mit

---

[1] *Hoffmann*, Zur Einleitung S. 31, citirt das Beispiel aus S und nennt הא כיצד (in der Bed.: wie ist der scheinbare Widerspruch auszugleichen) unter den für S charakteristischen Kunstausdrücken. Jedoch hat der Ausdruck in den Beispielen aus M dieselbe Bedeutung. Der *Akiba*'sche Midrasch hat aber הא כיצד auch dort, wo der *Ismael*'sche die Frage כיצד יתקיימו שני מקראות הללו anwendet (*Hoffmann*, S. 43). Vgl. Sd zu 22,1 (114b unt.) mit M zu 23, 4 (98b unt.).

einer dem ersteren entgegengesetzten Resultate vorgeschlagen („oder begieb dich auf diesen Weg“). Die erste Folgerung ist in der Regel mit den Worten הֲרֵי אֲנִי דָן oder ähnlich eingeleitet; die zweite, auf die erwähnte Weise vorgeschlagene Analogie wird durch eine mit den Worten נִרְאֶה לְמִי דוֹמֶה (s. Art. דמה) eingeleitete Beweisführung abgewiesen. Hierauf folgt, wiederum mit den Worten או כלך לדרך זו eingeleitet, eine Widerlegung dieser Beweisführung. Den Schluss des Ganzen bildet das Textwort, aus welchem die zu beweisende These sich ergiebt, nachdem die dagegen erhobenen Argumente sich als unhaltbar erwiesen haben [1]. Unsere Redensart findet sich auch dort, wo nach der Schlussfolgerung aus gleichen Ausdrücken (Gezera schawa) eine andere Folgerung aus dieser Gleichheit der Ausdrücke vorgeschlagen wird [2], sowie bei Schlussfolgerungen aus Analogien, bei denen von jenem Ausdrucke נראה למי דומה kein Gebrauch gemacht ist [3]. Statt כלך findet sich auch כלך לך [4], sowie לכה לך [5], und kurzweg לכה [6]. Die letzteren zwei, nur vereinzelt auftretenden Lesarten kommen gegenüber der ungemein grossen Anzahl der Beispiele für die gewöhnliche Wortform כלך [7] allerdings kaum in Betracht. Dennoch hat man die Erklärung für כלך auf diesem Wege gesucht [8]. Ausser der so häufig vorkommenden Formel des tannaitischen Midrasch findet sich dieser Imperativ — in derselben Bedeutung — noch in einigen, zumeist tannaitischen Texten, aus denen ersichtlich ist, dass das räthselhafte Wort der Sprache des täglichen Lebens angehörte [9]. Es wird dann meist mit אֵצֶל construirt [10]. Ebenso construirt findet sich das Wort auch in

---

[1] S. die oben S. 21, Anm. 5 citirten Stellen in S. [2] S zu 6, 2 (29 d 3 9); Sd zu 6, 9 (75 a 22). [3] S zu 7, 24 (38 d ob.); 11, 39 (56 c unt.); Sd zu 21, 17 (113 b 29). [4] S 22 b 26. [5] S zu 15, 24 (78 c unt., 78 d 3). Ebenso j. Joma 42 c 56 59. [6] S zu 23, 42 (103 a 5 9). [7] Von den S. 21, Anm. 5 citirten Beispielen findet sich im babyl. Talmud z. B. S zu 16, 5, Joma 55 a (= j. Joma 42 c 58); zu 6, 14, Menachoth 51 a; zu 7, 24, Zebachim 70 a. [8] Schon *Raschi*, Comm. zu Sabb. 145 b, erklärt das Wort so: לכה לך אלא שקיצר לשון. Offenbar schwebte ihm die seltene Variante vor. Ebenso erklärt *Derenbourg* (Essai, 395) כלך als Contraction aus לך לך (Gen. 12, 1), mit Berufung auf jene Variante, aber ohne Raschi zu erwähnen. [9] *Jehuda I* sagt seinem Sohne *Simon:* כלך מלשון הרע הזה (Baba Bathra 164 b, zweimal). *Assi* sagt zu *Chija b. Abba:* כלך למדבר עזה (Sabbath 144 a, die Münchener Hschr. hat לך st. כלך). — In einer Legende über Moses' Tod sagt Gott: כלך משה, Sd zu 32, 50 (141 a unt.).

[10] In einem Gleichnisse *Meirs* sagt ein Arzt zum Kranken: כלך אצלי (Moed Katon 21 b, auch hier hat die Münchener Hschr. לך). — In der Mahnung, welche die Aeltesten der Stadt an den Levir zu richten haben, sagen sie ihm: כלך אצל כמותך (wenn nämlich ein grosser Altersunterschied zwischen ihm und der Wittwe

der bekannten Abweisung, welche *Eleazar b. Azarja* der kühnen Agada *Akiba's* zu Theil werden liess[1]. In einer Version dieser Abweisung ist כלך durch כלה מדברותיך ולך ersetzt[2]. Es ist, als ob diese Version eine Notarikonartige Deutung des räthselhaften Wortes enthielte: כלך = כַּלֵּה וָלֵךְ. Auch diese Variante ist als ernste Erklärung unseres Wortes verwendet worden[3]. Man hat die Wahl zwischen beiden Erklärungen; nach der ersten müsste etwa כְּלָךְ, nach der zweiten כַּלֵּךְ gesprochen werden. Doch ist es wahrscheinlich, dass keine der beiden Ableitungen das Richtige bietet; sondern כלך ist aus der emphatischen Wiederholung des Imperativs לֵךְ entstanden[4]. Vielleicht sprach man das Wort dann als Imperativ einer durch Kürzung entstandenen Wurzel כלך, einfach כְּלֵךְ[5].

כלל. Kal כָּלַל, zusammenfassen, generalisiren; opp. פָּרַט, einzeln hervorheben, specificiren. M zu 12, 43 (16b 13): יש פרשיות כּוֹלֵל בתחלה וּפוֹרֵט בסוף פורט בתחלה וכולל בסוף. „Es giebt Abschnitte, in denen die h. Schrift erst zusammenfasst und dann specificirt; in anderen Abschnitten ist das Umgekehrte der Fall". Als Beispiel der ersten Art wird Exod. 19, 6 citirt (wo אלה הדברים das Vorhergehende zusammenfasst); als Beispiele der zweiten Art Num. 19, 2 (wo זאת חקת התורה der Specificirung vorausgeht) und der Text selbst, Exod. 12, 43. Dasselbe Sn zu 19, 2 (41b 24), nur ist dort die Reihenfolge der Beispiele der zweiten Art umgekehrt. Dieselbe Regel findet sich — ohne die Beispiele — Sn zu 18, 19 (39a unt.), mit der auf den Text sich beziehenden Hinzufügung:

---

seines Bruders besteht), Sd zu 25, 8 (126a 10), Jobam. 44a, 101b. — Dem Feldeigenthümer wird dem die Abgabe einhebenden Priester gegenüber die Aufforderung: כלך אצל יפות in den Mund gelegt, T 25 23 (Terum. 1, 5), Baba Mezia 21a, Erubin 71a (j. Terum. 40b 49 hat dafür: לקוט לך מן היפים).

[1] Chagiga 14a: מה לך אצל הגדה כלך אצל נגעים ואהלות (so die Münchener Handschrift; die Ausgaben haben noch — aus Sanhedrin 67b — מדברותיך nach כלך). Ebenso Sanh. 38b (hier ist es die Münchener Handschrift, welche nach כלך hinzusetzt: למדברותיך). [2] Sanhedrin 67b unt. Die Münchener und auch andere Handschriften lassen ולך weg. Eine Quelle liest auch hier, wie die Münch. Hschr. in Sanh. 38b: כלך למדבר' אצל. [3] S. *Abr. Cohn*, Grätz' Monatsschrift, Jhg. 1871, S. 463f. So erklärte auch *Levy* (II, 336) und *Jastrow* (Col. 643a). *Kohut's* Herleitung aus einem persischen Verbum bedarf keiner ernsten Widerlegung. [4] Ich habe — Z. d. D. M. G. XLVII, 505 — vorgeschlagen, כלך aus dem reduplicirten Stamme ילך herzuleiten, also כלך[יל]. [5] Ganz anomal ist, was S 38b oben zu lesen ist: ... כשאתה בא כלך לדרך זו וכשאת כלך לדרך זו. Die Parallelstelle, Zebachim 70b oben, hat dafür כשבאת בדרך זו .. כשבאת בדרך זו (Ausgaben: כשבא).

וזו כוללה בתחלה וכוללה בסוף ופורט באמצע. — Ausser dem Partic. act. findet sich auch das Partic. pass. כָּלוּל, s. oben (S. 19) Art. דִּבֵּר.

כְּלָל, die Gesammtheit, das Allgemeine, das Ganze; opp. פְּרָט, das Besondere, Einzelne, der Einzelfall. Von den Sieben Regeln Hillels lautet die 5.: כלל ופרט[1]. Dieselbe ist in dem Regelkanon *Ismael's* zu folgenden acht Regeln (4—11) specialisirt worden[2].

4. כלל ופרט. Beispiel: Lev. 1, 2. Die Regel lautet: אין בכלל אלא מה שבפרט[3].

5. פרט וכלל. Beispiel: Exod. 22, 9. Die Regel lautet: נעשה כלל מוסף (l. מוסיף) על הפרט[4].

6. כלל ופרט וכלל. Beispiel: Deut. 15, 26. Die Regel lautet: כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט. Dann folgt die Anwendung der Regel vermittels der oben (S. 71) erwähnten Formel[5].

7. כלל שהוא צריך לפרט ופרט שהוא צריך לכלל. Beispiel: Exod. 13, 2, vgl. mit Deut. 15, 19[6].

8. כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כלו יצא. Beispiel: Lev. 7, 20 (die Friedensopfer, die aus der Gesammtheit aller Opfer — Lev. 7, 37 — heraustreten). Die Anwendung geschieht vermittels der oben (S. 71) erwähnten Formel[7].

9. כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לטעון טען אחר שהוא כענינו יצא להקל ולא להחמיר. Beispiel: Lev. 13, 18 und 13, 24[8].

10. כל דבר שהיה ויצא מן הכלל לטעון טען אחר שלא כענינו יצא להקל ולהחמיר. Beispiel: Lev. 13, 29[9].

---

[1] So in der Baraitha im Eingange von S; in Ab. di R. N. c. 37: מכלל ופרט מפרט וכלל. Ebenso in T 427 5 (Sanh. 7 Ende): וכלל ופרט ופרט וכלל (die früheren Ausgaben der T lassen das zweite ופרט aus). [2] Im Folgenden gebe ich die Regeln nebst den Beispielen nach der Baraitha im Eingange zu S. — Die Vorliebe für die Methode des „Allgemeinen und Besondern" lernte *Ismael* von *Nechunja b. Hakkana;* s. *Jochanan* in b. Schebuoth 26a (Die Ag. d. Tann. I, 60). [3] Eine Anwendung dieser Regel s. M 16b und Sn 41b an den im vorhergehenden Art. (כלל) citirten Stellen; Sn zu 5, 15 (4b 8); 6, 15 (11a 4); S zu 18, 6 (86b 30). [4] In M zu 22, 9 (92b 13): בא הכתוב ללמדך שכל הכלל שהוא מוסיף על הפרט הכל בכללו. [5] Vgl. M zu 13, 13 (22b 8); 20, 17 (71a3); 21, 24 (84a unt.); Sn zu 18, 16 (38b 15), Bar. j. Kidduschin 59d 21 (= b. Sota 16a), s. unt. Anm. zu Art. עקב. [6] In M z. St. (18b oben) mit den unt. Art. מִדָּה citirten Worten eingeführt. Statt לכלל heisst es dort לכללו. [7] Vgl. M zu 12, 15 (8b 27): היה בכלל ויצא מן הכלל ללמד על הכלל; ebenso zu 13, 6 (20b 6); 21, 14 (80b 14); היתה בכלל ויצאת ללמד. S. auch oben S. 45 die Formel .. בכלל היה ולמה יצא.
[8] Vgl. oben Art. טען (S. 68). [9] Vgl. M zu 21, 15 (81a 7): והרי הכתוב מוציאו מכללו להחמיר עליו. S. ferner die oben S. 74 gebrachten Beispiele zu הכתוב מוציא מכלל.

11. כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לידון בדבר חדש אי אתה יכול להחזירו לכללו עד שיחזירנו הכתוב לכללו בפירוש[1]. Beispiel: Lev. 14, 13.

Unter den Zweiunddreissig Regeln des *Eliezer b. Jose Gelili* haben drei eine Beziehung auf das „Allgemeine“ und „Besondere“: Die 24. und 25. Regel beruhen auf der 8. Regel *Ismaels.* Die eine behauptet für die agadische Schriftauslegung das, was in der genannten 8. Regel für die halachische Schriftauslegung geleugnet wird: דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד על עצמו יצא, Beispiele: Josua 2, 1 (besondere Hervorhebung Jericho's), II Sam. 2, 30 (besondere Hervorhebung Asaels); II Sam. 22, 1 (besondere Hervorhebung Sauls). Die andere ist eine Modification der 8. Regel Ismaels: דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד על חבירו. Das Beispiel dazu ist halachisch: Num. 35, 31[2]. — Die 13. der Zweiunddreissig Regeln lautet: כלל שאחריו מעשה ואינו אלא פרטו של ראשון. S. unt. Art. מעשה.

Die Ausdrücke כלל und פרט dienen auch dazu, um die Unterscheidung zwischen allgemeinen, umfassenden Geboten der heiligen Schrift und den specialen Geboten, in welche sich jene sondern, zu bezeichnen. So werden in einem anonymen Satze, Sd zu 1, 3 (66a 12), dessen Anfang oben (S. 19) citirt ist, zu den von Moses offenbarten Bestandtheilen der Lehre auch gerechnet: הַכְּלָלוֹת וְהַפְּרָטוֹת. In einer Controverse zwischen *Ismael* und *Akiba* (Bar. Chagiga 6a, Sota 37b, Zebachim 115a) sagt der Erstere: כללות נאמרו בסיני ופרטות באהל מועד[3], während nach Akiba: כללות ופרטות נאמרו בסיני[4]. In einer Parallele zwischen Moses und den Propheten, Sd zu 13, 2 (92a 7) heisst es: מה משה אמר כלל ופרט אף נביאים אמרו כלל ופרט, d. h. sowie im Pentateuch allgemeine und besondere Satzungen sind, so lässt sich auch in den Reden der Propheten Allgemeines und Besonderes scheiden.

Vom Gebote der Nächstenliebe lehrte *Akiba*, es sei der „grösste allgemeine Satz“, der oberste Grundsatz in der Thora, כְּלָל גָּדוֹל בַּתּוֹרָה. S zu 19, 18 (89b 12)[5]. Noch umfassender als das

---

[1] S. oben, Art. חדש (S. 57) und Art. חזר (S. 57), unten, Art. פרש. [2] S. die Baraitha, Baba Kamma 83b. [3] S. Die Ag. d. Tann. I, 262. [4] In den oben, S. 24, Anm. 2, aus dem Midrasch der Schule *Akiba's* gebrachten Aussprüchen ist פרטות durch דקדוקים ersetzt. — Den Plural כללות s. öfters in der Baraitha Nazir 48b. [5] Ebenso j. Nedarim 41c 37, Gen. r. c. 24 Ende. גדול ב ist superlativisch zu verstehen. *Akiba* spricht in anderer Form den Gedanken *Hillels* aus, s. Die Ag. d. Tann. I, 7. — כלל גדול in der Halacha, s. Schebiith VII, 1; Sabbath VII, 1, 3.

Gebot der Nächstenliebe ist nach *Simon b. Azzai* die in Gen. 5, 1 ausgesprochene Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen: זה ספר תולדות אדם זה כלל גדול מזה, S ib.[1] — Von einem anderen Gesichtspunkte aus sagt *Eleazar aus Modiim*, die in Exod. 15, 26 gebotene Pflicht, die Worte der Lehre anzuhören, sie sich anzueignen, sei der allgemeine Satz, in dem die ganze Thora enthalten ist: תשמע זה הכלל שהתורה כלולה בו, M zu 15, 26 (46 a 17)[2]. — *Jehuda b. Ilai* knüpft an יערף, Deut. 32, 2, welches Verbum in der „kanaanäischen Sprache" soviel bedeute wie פרט, Geld wechseln, folgende Regel: „Eigne dir die Worte der Lehre in allgemeinen Sätzen an und gieb sie in einzelnen Sätzen — gleichsam in kleiner Münze — wieder". Sd zu 32, 2 (131 b 19): לעולם הוי כונס דברי תורה כְּלָלִים ומוציאם פְּרָטִים[3].

Andere Beispiele der Anwendung des Wortes כְּלָל. Sd zu 1, 1 (64 d 5): במדבר זה כלל על מה שעשו במדבר; d. h. das Textwort „in der Wüste" ist ein allgemeiner Hinweis auf Alles, was Israel in der Wüste gethan hat. — M zu 12, 3 (4 a 7): בִּכְלַל שה גדי, d. h. שה begreift auch das Junge der Ziege in sich, bewiesen aus Deut. 14, 4. M zu 21, 35 (88 a 19): בכלל נגיפה נגיחה דחייה רביצה בעיטה נשיכה, d. h. der Ausdruck נגף begreift auch die anderen Verba in sich, welche vom Thiere ausgehende Schädigungen bezeichnen. — Nedarim X, 7 (mit Bezug auf Num. 30, 14): את שבא לִכְלַל הקם בא לכלל הפר לא בא לכלל הקם לא בא לכלל הפר (T 282 12 dasselbe). — Sd zu 13, 7 (92 b 7): מִכְּלַל שנאמר . . . . למדנו; 13, 9 (92 b 23): מכלל שנאמר . . . . יכול. — מכלל לאו, s. oben Art. הֵן. — M zu 20, 7 (68 d 18): מכלל קרבן יצאת מכלל מכות לא יצאת. — S zu 4, 2 (15 d 12): השבת הותרה מִכְּלָלָהּ.

כְּלַפֵּי (aus כְּ und לְאַפֵּי). Präposition im Sinne des biblischen אֶל פְּנֵי, מול. Mit דרש bezeichnet sie die Richtung, nach welcher die Auslegung den Bibeltext hinwendet. Sd zu 32, 28 (138 a 30), V. 32 (138 b 21), V. 37 (139 b 3): ר' יהודה דורשו כלפי ישראל ר' נחמיה דורשו כלפי האומות. Nach *Jehuda* (*b. Ilai*) bezieht sich der betreffende Bibeltext auf Israel, nach *Nechemja* auf die heidnischen Völker[4]. — M zu 15, 7 (39 a 25), Sn zu 10, 35 (22 b 8):

---

[1] Ebenso j. Nedarim ib. In Gen. r. ib. als besonderer Satz: זה כלל גדול בתורה. Zum Verständnisse des Ausspruches *Ben Azzai's* s. Ag. d. Tann. II, 420. Vgl. *Lazarus*, Die Ethik des Judenthums, S. 148. [2] S. Die Ag. d. Tann. I, 217. [3] Der Plural auf ים— unterscheidet diese Bedeutung des Ausdruckes von dem oben besprochenen Ausdrucke כללות ופרטות. S. jedoch Exod. r. c. 32 Anf.: כללים ופרטים; andererseits כללות in der Regel *Jochanans*: אין למדין מן הכללות, Erubin 27 a. [4] S. Die Ag. d. Tann. II, 257 f.

כביכול כלפי מעלה, d. h. in Zach. 2, 12 bezieht sich עינו „nach oben“, auf Gott.

כְּנֶגֶד. S. unt. Art. נֶגֶד.

כנה. Piel כִּנָּה (geschr. כינה), auf verhüllende Weise ausdrücken, umschreiben. In M zu 15, 7 (39 a b)[1] findet sich eine Reihe von — 11 — Bibelstellen, an denen die Kühnheit des Ausdruckes in Aeusserungen über Gott dadurch verhüllt ist, dass das betreffende Wort meist durch eine Aenderung des Personalsuffixes seine anstössige Beziehung auf Gott verliert. Das erste Beispiel in der Reihe ist Zach. 2, 12, wo es eigentlich heissen müsste עֵינִי; aber die h. Schrift selbst hat diese Beziehung auf Gott verhüllt und עינו dafür gesetzt. Das wird so ausgedrückt: אלא שכינה הכתוב[2]. Bei den anderen Beispielen heisst es einfach כינה הכתוב[3]. Es sind folgende Bibelstellen[4]: Mal. 1, 13 (אותו st.

---

[1] Gekürzt in Sn zu 10, 35 (22 b). [2] In dem Texte von M und Sn sind zwei verschiedene Aussprüche über die Zacharia-Stelle irrthümlich zusammengeflossen. Zuerst wird nämlich diese Stelle als letztes Beispiel für die These angeführt, dass Israels Feinde auch Gottes Feinde sind (כל מי שקם כנגד ישראל כאלו קם כנגד המקום). Dazu gehört die Bemerkung, dass sich das Suffix in עינו auf Gott bezieht (כביכול כלפי מעלה). Nach dieser Bemerkung ist עֵינוֹ ursprünglich intentionirt. Hierauf folgt eine andere Erklärung der Stelle, wonach Gott der Redende ist und es heissen müsste: עֵינִי, dieses aber wegen der Anstössigkeit des Ausdruckes durch Umwandlung des Suffixes der 1. Person in das der 3. Person zu עינו wurde. Der ursprüngliche Text in M (und Sn) lautete etwa so: . . וכן הוא אומר והנוגע בהם (MT: כי הנ' בכם, Sn כל הנ' בהם) כנוגע בבבת עינו בבבת עין אינו אומר (Sn לא נאמר) אלא בבבת עינו (Sn של מקום, M setzt hinzu כתיב) כביכול כלפי מעלה [דבר אחר בבבת עיני היה צריך לומר] אלא שכינה הכתוב. In M ist vor der ersten Erklärung ר' יהודה (*Jehuda b. Ilai*) als Autor genannt, in Sn fehlt diese Angabe. In Ag. d. Tann. II, 205 habe ich Jehuda b. Ilai die zweite Erklärung und die ganze daran geknüpfte Reihe von Beispielen für כינה הכתוב zugeschrieben. Dies muss nun berichtigt werden. [3] In Sn auch bei ihnen: אלא שכ' הכ'. In der Liste der 18 כנויי סופרים im Dikduke-Teamim, ed. *Baer-Strack*, S. 44 heisst es bei jeder Nummer: אלא שבינה הכתוב; vorhergeht die eigentliche Lesung mit angefügtem היה (so war es, oder: so hätte es sein sollen). Zweimal steht in D. T statt der Angabe, wie es heissen sollte, die Andeutung: כלפי מעלה היה. In der Liste des Ochla we-ochla (ed. *Frensdorf*, S. 13) lautet die Formel: . . . היה צריך לומר אלא שכינה הכתוב; jedoch ist הכתוב in allen Nummern mit Ausnahme der 1. und 2. ausgeblieben. Im Midr. Tanchuma בשלח (zu Exod. 15, 7) lautet die Formel אלא שכנהו הכתוב; nur bei der ersten Nummer geht noch voran: עיני היה לו לומר. [4] In Tanch. (s. vor. Anm.) — Aruch כבד I citirt zwei Stellen des Jelamdenu — ist die Liste von M durch andere Beispiele erweitert, von deren einem (Gen. 18, 22) wir aus Gen. r. c. 49 (7) wissen, dass es dem Ausspruche *Simons*, eines Amora des 3. Jahrhunderts entstammt (s. Die Ag. d. pal. Amoräer II, 446, 2). Dieser aber hatte die euphemistische Umschreibung nicht als ursprünglich dem Bibeltexte angehörend aufgefasst, son-

אותי); I Sam. 3, 13 (להם st. לי); Hiob 7, 20 (עלי st. עליך); Habakkuk 1, 12 (נמות st. תמות); Jer. 2, 11 (כבודו st. כבודי); Ps. 106, 20 (כבודם st. כבודי); Num. 11, 15 (ברעתי st. ברעתך); II Sam. 20, 1 (לאהליו st. לאלהיו); Ez. 8, 17 (אפם st. אפי); Num. 12, 12 (אמו st. אמנו). Das letzte Beispiel betrifft keine Aeusserung über Gott, sondern bezieht sich auf Moses, dem nicht eine unehrerbietige Aeusserung über seine Mutter in den Mund gelegt werden soll, der also אמו sagen muss statt אמנו[1]. Ein älterer Tannait, *Simon b. Tarphon*[2], erklärt mit derselben Formel אלא שכינה das Wort באהליכם, Deut. 1, 27, als euphem. Umschreibung für באהלו, das Zelt Gottes[3].

Dieselbe Bedeutung, wie in כינה הכתוב hat unser Verbum auch in der Vorschrift der Mischna, Megilla IV, 10: הַמְכַנֶּה בעריות משתקין אותו. Man macht einen Uebersetzer schweigen, der — bei der Uebersetzung des Abschnittes von den verbotenen Ehen, Lev. 18, 7ff. — statt des Suffixes der zweiten Person in euphemistischer Absicht das der dritten Person setzt[4]. — Auch die euphemistische Ersetzung eines obscönen Ausdruckes durch ein anderes Wort beim Lesen des Bibeltextes wird mit כִּנָּה bezeichnet. T 228 20 (Megilla Ende): כל המקראות הכתובין לגנאי מכנין אותן לשבח (s. oben Art. גנאי). — Ib. כתב הנכתב ליחיד מכנין אותו לרבים אין מכנין אותו ליחיד. Dies bed. wohl, dass man euphemistisch statt des Singulars des Bibeltextes den Plural sprechen dürfe, nicht aber umgekehrt statt des Plurals den Singular. — Für die Umschreibung von Gottes Wirkungen in bildlicher, vergleichender Ausdrucksweise wird ebenfalls das Verbum כִּנָּה gebraucht. M zu 19, 18 (65a 18 20): הרי אנו מכנין אותו מבריותיו (s. oben S. 3, Anm. 2). —

---

dern dieselbe als nachträgliche „Verbesserung der Schriftgelehrten" (תִּקּוּן סוֹפְרִים) bezeichnet. Diese Bezeichnung wurde in den Kreisen der Massoreten für die ganze Reihe maassgebend und man sprach von תיקוני סופרים; oder man sagte (Ochla weochla): י״ח מלין תיקן עזרא. S. Die Ag. d. Tann. II, 205.

[1] Sn zu 12, 12 (28a unt.): מרחם אמנו [היה צריך לומר] אלא שכינה הכתוב. Ebendaselbst (zum Textworte בשרו): חצי בשרנו היה צריך לומר [אלא שכינה הכתוב]. Die beiden Aussprüche sind hier aus einander ergänzt. Nach dem zweiten Ausspruche, in dem noch auf Gen. 37, 27 (בשרנו אחינו) verwiesen wird, ist das in בשרו verhüllte בשרנו eine Bezeichnung der Schwester. In dem massoretischen Verzeichnisse in Dikd. Teamim und in Ochla-weochla zählt Num. 12, 12 für zwei Nummern. [2] S. Die Ag. d. Tann. I, 448. [3] Bar. Schebuoth 47b, nach dem vollst. Texte im Aruch, תר I (ed. *Kohut* VIII, 268b, vgl. IV, 254b). In den Talmudausgaben fehlt der Schluss אלא שכינה, s. auch *Levy*, II, 350b ob., wo die Annahme, באהליכם sei als euphemistische Umstellung aus באלהיכם erklärt, unrichtig ist, obwohl sie an einer Nummer der grossen Liste, nämlich II Sam. 20, 1, eine Stütze hätte. [4] So nach der Erklärung des Amora *Jona* in j. Megilla 75c 28. Vgl. *Levy* II, 350a; *Margulies*, Monatsschrift, 39. Jhg., S. 70. 74.

Dass Gott die Israeliten als „Priester" (Jes. 61, 6), die Priester als „Engel" (Mal. 2, 7) bezeichnet, giebt zu folgendem allgemeinen Satze Anlass: . . . חביבים ישראל כשהוא מְכַנָּן אינו מכנן אלא בכהנים חביבים הכהנים כשהוא מכנן אינו מכנן אלא במלאכי השרת. Sn zu 18, 20 (39 b 28).

כִּנּוּי, eine umschreibende Benennung, im Gegensatze zum eigentlichen Namen Gottes, dem Tetragrammaton, der kurzweg als שֵׁם, הַשֵּׁם, genauer als שם המיוחד oder שם המפורש bezeichnet wird. S zu 20, 9 (91 d 14): אתה אומר בשם או אינו אלא בכנוי. S zu 19, 12 (88 c 17): אין לי חייבים אלא על שם המיוחד בלבד מנין לרבות את כל הכנויים תלמוד לומר בשמי כל שם שיש לי. S. noch die Baraitha, Sanhedrin 56 a, 60 b. — Sota VII, 6: במקדש אומר את השם ככתבו ובמדינה בכינויו. Hier bed. כִּנּוּיוֹ: seine — des Tetragrammatons — umschreibende Lesung אֲדֹנָי. In Sn zu 6, 23 (12 a 3), 6, 27 (13 b 7) steht כִּנּוּי ohne Suffix: במקדש בשם המפורש במדינה בכינוי.

כְּנֶסֶת, Versammlung, συναγώγη. Die in der amoräischen Agada sehr beliebte Personification der Gesammtheit Israels durch den Ausdruck כנסת ישראל[1] findet sich im tannaitischen Midrasch nur vereinzelt. M zu 15, 2 (37 b 9): אמרה כנסת ישראל לפני הק"ב, als Einleitung zur Paraphrase der Textworte: „Gott meines Vaters, ich will ihn erheben". M zu 16, 12 (48 a 23): גלוי לפני מה שאמרה כנסת ישראל . . . ., Paraphrase der Textworte: „ich habe gehört das Murren der Kinder Israels".

כסה. Piel כִּסָּה, bedecken, verhüllen, opp. גִּלָּה. *Jehuda b. Bathyra* tadelt *Akiba* dafür, dass er die in der Thora mit Stillschweigen bedeckte Schmach zweier biblischer Personen exegetisch enthüllt hatte. Er sagt ihm: התורה כִּסַּתּוּ ואתה מגלה אותו, Bar. Sabbath 96 b, 97 a. Sn zu 12, 10 (28 a 30) und zu 15, 32 (33 b 18): מי שאמר והיה העולם כיסה עליו ואתה מגלה עליו[2].

כָּפוּף. S. unt., Art. פָּשׁוּט.

כפל. Kal כָּפַל verdoppeln. Nach einer im palästinensischen Talmud mehrfach zu findenden Ueberlieferung bezeichnet *Ismael* — im Gegensatze zu *Akiba* — Pleonasmen der biblischen Texte als לשונות כפולין, „verdoppelte Ausdrücke"[3]. — Das doppelte Recitiren von Versen der Hallel-Psalmen, wie es noch jetzt in

---

[1] S. Die Ag. d. pal. Am. I, 370, 3 [2] S. Die Ag. d. Tann. I, 323.

[3] S. folgende Stellen des Jeruschalmi: Sabbath 17 a, Jebam. 8 d; Nedar. 36 c; Sota 21 d; Sota 22 d. Vgl. Die Ag. d. Tann. I, 246; *Geiger*, Wiss. Zeitschrift V, 247 f. — Den Singular לשון כפול gebraucht der Agadist *Simon*. S. Die Ag. d. pal. Amor. II, 456, 3.

der Synagogen-Liturgie für Ps. 118, 21—29 üblich ist, wird mit כפל bezeichnet. Eine wohl alte Norm der Mischna, Sukka III, 11, lautet: מקום שנהגו לכפול יכפול לפשוט יפשוט[1]. Mit פשט ist dann das einfache, einmalige Recitiren verstanden. Wenn es nun in einer jüngeren tannaitischen Tradition heisst: ר' אלעזר בן פרטא היה פושט בה דברים רבי היה כופל בה דברים (T 172 26, Pesachim Ende)[2], so kann das nur bedeuten: *Eleazar b. Parta*[3] recitirte Einiges im Hallel[4] einfach (also das Meiste doppelt), *Jehuda I* recitirte Einiges darin doppelt (also das Meiste einfach). In Babylonien wurde die Angabe über El. b. P. so tradirt: מוסיף בה דברים (Sukka 39 a), was auf einem Missverständnisse des Ausdruckes פושט beruhen kann[5].

Niphal נִכְפַּל. M zu 12, 1 (2 a 6): לכך נכפלה נבואתו, nämlich die des Propheten Jirmeja, mit Hinweis auf Jerem. 36, 32. Das heisst wohl: J. wurde dessen gewürdigt, dass er zweimal soviel prophetische Reden niederschrieb, als in der ursprünglichen Sammlung seiner Reden waren[6].

כרע. Hiphil הִכְרִיעַ, die eine der beiden Wagschalen sinken machen; in übertragener Bedeutung: für die eine von zwei einander entgegengesetzten Meinungen den Ausschlag geben und dadurch die Entscheidung herbeiführen. In der Schriftauslegung wird der Ausdruck von einer Bibelstelle ausgesagt, die als dritte zwischen zwei einander widerstreitenden Bibelstellen den Ausschlag giebt. S. die letzte der Dreizehn Regeln Ismaels (den Anfang derselben s. Art. כחש): עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם. In M zu 12, 5 (4 b 20) wendet *Akiba* diese Regel in folgender Formulirung an: זו מדה בתורה שני כתובים זה כנגד זה וסותרין זה על ידי זה עד שיתקיימו במקומן יבוא כתוב שלישי ויכריע ביניהן[7]. *Ismael* selbst wendet die Regel in dieser Form an, M zu 20, 22

---

[1] Nach *Raschi* zu Sukka 38 a, vgl. Pesachim 119 b oben, bezieht sich der hier gemeinte Brauch des doppelten Recitirens der Verse auf das ganze Hallel.
[2] In j. Sukka 54 a 21 in umgekehrter (und wohl auch richtiger) Folge: רבי היה כופל בה דברים ר' לעזר בן פרטא פושט בה דברים. [3] S. Die Ag. d. Tann. I, 405, 2. [4] Das Femininum in בָּה geht wohl auf קריאת ההלל. [5] *Geigers* Erklärung (Wiss. Zeitschrift V, 245), wonach פשט hier die Bed. hat: erläuternd ausdehnen, also zum Texte der recitirten Psalmverse erklärende Zusätze machen, ist weder dem tannaitischen Sprachgebrauche, noch dem Inhalte und Zusammenhange der hier besprochenen Traditionssätze entsprechend. [6] Ueber ב' נבואות פשוטות כפולות, Pesikta 126 a, Lev. r. c. 13 (2), s. Die Ag. d. pal. Am. III, 178. [7] St. עד שיתק' במקומן יבוא l. עד שיבוא יתקיימו במקומן. Dieselbe Formulirung — anonym — in Sn zu 7, 89 (15 b 14); statt כ' שלישי dort: כ' אחר. S. Die Ag. d. Tann. I, 309, 1.

(72b ob.): כיצד יתקיימו שני מקראות הללו הכריע השלישי. — Die dritte, entscheidende Bibelstelle mit הִכְרִיעַ eingeleitet: S zu 16, 1 (79c unt.), wo *Akiba* Num. 3, 4 heranzieht, um in Bezug auf die Schuld der Söhne Aharons im Widerstreit zwischen Lev. 16, 1 und Lev. 10, 1 zu Gunsten der letzteren Stelle den Ausschlag zu geben. Ebenso am Schlusse der Baraitha im Eingange von S (3b): כתוב אחד אומר . . . וכתוב אחד אומר . . . הכריע . . .; nämlich im Widerstreite zwischen Num. 7, 89 und Exod. 40, 35 giebt den Ausschlag die Angabe der letzteren Stelle: „denn es ruhte auf ihm die Wolke“: nur so lange die Wolke über dem Heiligthume ruhte, konnte Moses in dasselbe nicht hineingehn. — Die 15. der Zweiunddreissig Regeln ist wörtlich gleichlautend mit der letzten der Dreizehn Regeln. In den zwei Beispielen, welche daselbst citirt werden, lautet die Einführung des entscheidenden Verses: בא הכתוב השלישי והכריע ביניהם[1]. — Mit dem Ausdrucke ממקומו הוא מַכְרָעַ (מוכרע), „aus der eigenen Stelle ist es entschieden“, wird die biblische Begründung einer These aus der Hauptstelle eingeleitet, durch welche die Heranziehung einer anderen Stelle entbehrlich wird. Sd zu 25, 3 (125a 26), zu ergänzen aus Makkoth III, 15 (wo aber מוכרע durch למד ersetzt ist), in einem Ausspruche *Simon b. Jochai's;* S zu 16, 27 (82d 2) in einem Ausspruche *Meirs*[2]; M zu 19, 15 (64b 9), in einem Ausspruche *Jehuda's I*[3]. — הִכְרִיעוּ חכמים, s. unten, Art. סיע.

הֶכְרֵעַ. Von fünf Stellen des Pentateuchs, an denen die Zugehörigkeit eines Wortes zum Vorhergehenden oder zum Folgenden unentschieden ist, sagt *Issi b. Jehuda* (M zu 17, 9, 54a 6): חמשה דברים יש בתורה שאין להם הכרע. Statt הֶכְרֵעַ findet sich auch הַכְרָעָה[4].

---

[1] Die Beispiele sind: 1. Die einander widerstreitenden Zahlenangaben in II Sam. 24, 9 und I Chron. 21, 5. Die Differenz von 300,000 wird mit Heranziehung einer dritten Stelle, I Chron. 27, 1 erklärt. 2. Deut. 12, 5 („von allen euern Stämmen“) und V. 14 („in einem deiner Stämme“); ausgeglichen durch II Sam. 24, 24, nebst der Parallelstelle I Chr. 21, 25 (600 = 50 × 12). S. unt. Art. קים.

[2] Statt ר' אומר muss nämlich gelesen werden: ר' מאיר אומר, nach der Bar. Zebachim 83a, in der unser Ausdruck fehlt.

[3] Jalkut hat die richtige Lesung מוכרע st. מכריע.

[4] S. Die Ag. d. Tann. II, 375 angegebenen Parallelstellen. In Gen. r. c. 36 (8) findet ein Agadist in den Worten ויבינו במקרא (Neh. 8, 8) die הכרעות angedeutet, d. h. die Bestimmung der zweifelhaften Zugehörigkeit einzelner Wörter. In der Parallelstelle j. Megilla 74d 49 — als anonyme Erklärung (יש אומרים) der oben, S. 67, Anm. 2 erwähnten Erklärung *Rab's* an die Seite gesetzt — ההכריעים, also Plural zu הֶכְרֵעַ. — Zur Sache vgl. *Blau*, J. Qu. Review IX, 139.

כתב. Kal כָּתַב schreiben. Bar. Baba Bathra 14b unt. ומי כתבן משה כתב ספרו . . . Wer hat sie — die Bücher der h. Schrift — geschrieben? Moses schrieb sein Buch u. s. w. S. auch Art. נבא. — Gott als Subject: כתבת בתורתך, in einer Dichtung *Simon b. Jochai's*, j. Sanh. 20c, Schir r. zu 5, 11 [1]. כבר כתבת, Sd zu 32, 1 (130b 16), mit Bezug auf Jer. 3, 1 [2]. In der Regel aber wird von Gott in Bezug auf den biblischen Text ausgesagt, er habe ihn schreiben lassen (Hiphil, הִכְתִּיב). So an der zuletzt citirten Stelle (Z. 17): כלום הכתבתי לך (in Bezug auf denselben Jeremias-Vers). M zu 14, 15 (29b 25): והלא כבר הכתבתי (in Bezug auf Num. 12, 7); dass. ib. Z. 26 (in Bezug auf Prov. 17, 17); M zu 20, 11 (69b 21 22): הכתיב על עצמו (in Bezug auf die Textstelle) [3]. — *Simon b. Jochai*, Lev. r. c. 24 (3): ג' פרשיות הכתיב לנו משה רבנו בתורה. Doch haben die Parallelstellen כתב statt הכתיב [4]. Den Samaritanern sagt ein Tannait (s. oben, Art. זיף): הכתבתם בתורתכם, j. Sota 21d 35 (in Sd zu 11, 30, 87a 8: כתבתם).

Niphal נִכְתַּב. S zu 18, 4 (86a 30): את משפטי תעשו אלו הדברים הכתובים בתורה שאלו לא נכתבו בדין היה לכתבן. Chullin VII, 6 (in Bezug auf Gen. 32, 33): בסיני נאמר אלא שנכתב במקומו. Vgl. γέγραπται im N. Test.

Statt des Part. pass. כָּתוּב, welches als Substantiv zur häufigsten Benennung des Bibeltextes wurde (s. S. 90), wendete man zur Einführung von Citaten aus dem Bibeltexte meist sein aramäisches Aequivalent כְּתִיב an [5]. Beispiele aus M: Zu 14, 30 (33b 2), wo mit כתיב ein neuer Absatz eingeleitet wird. 20, 16 (70b) öfters כתיב . . וכתיב כנגדו (s. unten, Art. נֶגֶד). 20, 5 (68a 21): כתיב בתורתכם (so beginnt eine Frage, die ein Philosoph an *Gamliel II* richtet). 13, 19 (24b) bei einer ganzen Reihe von Parallelen zwischen Joseph und dem Dakalog: ב . . כתיב . . וב . . כתיב . . Nach שנאמר beim ersten Bibelcitat weitere Citate mit וכתיב eingeführt: zu 13, 17 (24a 1); 13, 21 (25a 26); 14, 4 (26a 35); 15, 2 (37a 18); 15, 22 (45a 2). — Zu 18, 13 (59a 29): כתיב הכא [6] . . ובמעשה בראשית כתיב . . — Eine stehende Formel für ungewöhnliche Ausdrucksweise ist

---

[1] S. Die Ag. d. Tann. II, 123, 4. [2] Im babyl. Talmud häufig: כתב רחמנא, ליכתוב רחמנא. [3] Aus dem späteren Midrasch: כתבת בתורתך, Pesikta 10b; ספר תורה שכתבת לנו, ib. 139b; וכתבם בתורה, Gen. r. c. 62 (1); לא היה כותב בתורה, Gen. r. c. 1 (4). — וכבר הכתבתי לך בתורה, Gen. r. c. 22 (6). [4] S. Die Ag. d. Tann. II, 107, 3. Vgl. Gen. r. c. 90 (2): הכתיב לנו משה בתורה. [5] כתוב ist selten; so M zu 12, 37 (14b 16): שהרי כתוב. Häufig כַּכָּתוּב. Beispiele für כתוב בתורה (vgl. die biblischen Beispiele für כתוב, הכתוב, ככתוב) s. bei *Blau* Zur Einl. S. 18. [6] הכא statt des gewöhnlichen כאן (s. oben S. 76 f.).

אין כתיב כאן אלא . . . . ., s. M zu 15, 1 (34 a 17), ישיר statt שר; 15, 7 (39 b 20), תהרם st. הרסת; ib. Z. 23, תשלח st. שלחת; Sd zu 11, 21 (83 a 11), להם für לכם; 32, 8 (134 b 6), גבולות st. גבול; 32, 23 (137 b 9), אספה st. אסוף. — Mit der aram. Partikel ד verbunden, דכתיב: M zu 14, 5 (27 a 6); 14, 6 (27 a 16); 23, 7 (99 b unt.); Sd zu 18, 16 (107 b 27). Dem zu deutenden Textworte nachgesetzt, bedeutet כְּתִיב, dass das Textwort nach einer andern als der überlieferten Vocalisation, mit blosser Zugrundelegung des geschriebenen Buchstabentextes zu deuten sei. M zu 14, 29 (33 a 19), *Akiba:* לססתי כתיב, d. h. ססתי in Hohel. 1, 9 sei so zu deuten, als hiesse es סָסְתִּי = שָׂשְׂתִּי.

כְּתָב, wie in den späteren biblischen Büchern sowohl die Schrift, als das Schriftwort, Buch. Alt ist der Ausdruck תּוֹרָה שֶׁבִּכְתָב, die schriftliche Lehre, im Gegensatze zur mündlich überlieferten Lehre [1]. Vollständig würde der Ausdruck lauten: תורה שנאמרה בכתב (vgl. II Chr. 2, 10: ויאמר בכתב) [2]. Das Wort וכתבתם, Deut. 6, 9, wird nach der Notarikonmethode in כְּתָב תָּם (= כְּתָב שָׁלֵם), vollständige, fehlerlose Schrift, aufgelöst und daran die Belehrung geknüpft, dass die Buchstaben fehlerlos und deutlich geschrieben sein müssen. Sd zur St. (75 a 14) [3]. — T 228 24 (Megilla Ende): קורין אותו כִּכְתָבוֹ; d. h. man liest den obscönen Ausdruck in II Kön. 10, 22 so wie er geschrieben ist, nicht dessen euphemistische Vertretung, weil an dieser Stelle der Götzendienst damit verunglimpft werden soll. Bei den Wörtern, welche im Texte mit Punkten, jenen ältesten massoretischen Schriftzeichen, versehen sind, heisst in einer tannaitischen Regel darüber (Gen. r. c. 48, 78) der ohne Punkte gebliebene Text כְּתָב, der Theil des Wortes, über dem die Punkte stehen, נְקוּדָה [4]. — Mit דְּבָרִים כִּכְתָבָם wird zuweilen angegeben, dass ein Bibeltext nach seinem Wortlaute verstanden werden muss. Sd zu 14, 21 (95 a 24) [5]; 22, 17 (118 a 5) [6]; Bar. Kidduschin 17 b (zu Deut. 15, 14) [7]; Bar. Berach. 35 b (die Parallelstelle Sd zu 11, 14, 80 b 5, hat dafür: כמשמעו) [8]. — Der Plural von כְּתָב

---

[1] S. Die Ag. d. Tann. I, 81, 5 (vgl. unten, Art. תּוֹרָה). — Zum Ausdrucke שבעל פה vgl. קורא על פה, Sota VII, 7, vom Auswendigrecitiren eines Bibelabschnittes. [2] Vgl. die bei *Levy* II, 434 citirten Stellen. Viell. ist der volle Ausdruck: תורה שֶׁנִּתְּנָה בכתב; s. S zu 26, 43 (112 c 24): והתורות מלמד ששתי תורות ניתנו להם לישראל אחת בכתב ואחת בעל פה. In Sd zu 33, 10 (145 a 18) dasselbe, nur die Schlussworte so: אחת על פה ואחת בכתב. [3] St. כתב תם hat die Bar. Sabbath 103 b (vgl. Menach. 34 a): כתיבה תמה. [4] S. Die Ag. d. Tann. II, 431. [5] Vgl. Pesachim 21 b. [6] S. Die Ag. d. Tann. I, 70, 2. [7] S. Die Ag. d. Tann. I, 240, 3. [8] S. Die Ag. d. Tann. I, 247, 3.

bezeichnet mit קֹדֶשׁ verbunden die heiligen Schriften, die biblischen Bücher; der Ausdruck lautet כִּתְבֵי קֹדֶשׁ und bestimmt: כִּתְבֵי הַקֹּדֶשׁ [1]. Der Ausdruck bildet einen Gegensatz zu כתבי הדיוט, profane Schriften [2] (Schriftstücke), T 207 13 (Jom tob 4, 4) [3]. Ihm entspricht im N. Test. ἱερὰ γράμματα und γραφαὶ ἁγίαι [4].

כָּתוּב, das Geschriebene, soviel wie דָּבָר כָּתוּב [5]. Dieses aus dem Participium pass. entstandene Substantiv bedeutet: 1. Die einzelne Bibelstelle; so in den häufigen Fällen, in denen zwei Bibelstellen einander entgegengestellt werden. Es heisst dann: כתוב אחד אומר ... וכתוב אחד אומר ..., s. M zu 16, 13 (48b 14); 20, 7 (69a 1); Arachin VIII, 7, ferner die Art. כרע und Art. קים Ende citirten Beispiele. — וכתוב אחר אומר, M zu 14, 4 (26a unt.); כתוב שלישי (s. oben, S. 86). Den Plural כְּתוּבִים, Bibelstellen, s. Art. דרש, כחש, כרע, קים.

2. Die h. Schrift als Ganzes, stets mit dem Artikel verbunden (הַכָּתוּב) und gewissermaassen personficirt. In welcher Ausdehnung der Sprachgebrauch des tannaitischen Midrasch das Wort in diesem Sinne anwendet, sieht man aus folgender Liste, in der die verschiedenen Verba aufgezählt werden, mit welchen הַכָּתוּב ausdrücklich verbunden vorkömmt. Das Verbum steht zumeist im Participium oder im Perfectum. Einmal ist das mit הכתוב verbundene Wort ein Substantiv (גְּזֵרָה).

הכתוב אומר. S. Art. אמר. — אֲמָרָן הכתוב. S. Art. חסר.

אֲסָרָם הכתוב. Sd zu 23, 8 (120a 30); ib. (Z. 34) אָסַר mit Verschweigung des Subjectes.

בא הכתוב. S. Art. בוא; Art. למד.

גזירת הכתוב. S. oben, S. 12.

דִּבֵּר הכתוב. S. Art. הוה. — הכתוב מְדַבֵּר. S. Art. דבר, גְנוּת.

הִגִּיעַ הכתוב. Sd zu 13, 4 (92a 15): ראה עד היכן הגיע הכתוב לסוף עובדי ע״ז [6].

---

[1] Für den Singular כְּתָב als Bezeichnung der Bibel oder eines biblischen Buches giebt es kein Beispiel in hebräischen Texten, weil der Singular vollständig durch כָּתוּב verdrängt wurde. Hingegen sagte man aramäisch: אמר כתבא (= אמר הכתוב), Esther r. zu 6, 10; אמר כתבכון, Lev. r. c. 28 Ende (Haman in den Mund gelegt). Danach ist zu berichtigen *Blau*, Zur Einleitung S. 14, Anm. 2 Ende. [2] Vgl. oben S. 26, Anm. 2. [3] Weitere Beispiele s. bei *Blau*, Zur Einleitung, S. 12 ff. Ueber die dort versuchte neue Erklärung für כ׳ הקדש s. unt., Art. קֹדֶשׁ. [4] Es sei noch auf die hebräischen Sirach-Fragmente hingewiesen, in denen כתב öfters vorkömmt. 39, 32: ובכתב הנחתי; 42, 7: בכתב; 44, 5: נושאי משל בכתב; 45, 11: בכתב חרות. G. übersetzt stets mit γραφή.

[5] Vgl. הדברים הכתובים in dem oben S. 88 (unter Niphal) citirten Beispiele. S. noch *Blau*, Zur Einleitung, S. 18. [6] S. Die Ag. d. Tann. I, 362, 3.

הוֹסִיף הכתוב. S. Art. הוסיף.
הִזְהִיר הכתוב, הִזְהִירְךָ הכ׳ מַזְהִיר הכ׳. S. Art. הִזְהִיר.
הֶחֱזִירוֹ הכתוב. S. Art. חזר.
הִטִּילָן הכתוב. S. Art. נטל.
הִנִּיחַ הכתוב. S. Art. הִנִּיחַ.
הֶעֱלָה הכתוב, מַעֲלָה הכ׳. S. Art. עלה.
הִפְרִישׁ הכתוב. S. Art. פרש.
הִקְדִּים הכתוב. S. Art. קדם.
הִקִּישׁ הכתוב. S. Art. הִקִּישׁ.
וְהִשְׁוָה בא הכתוב. S. Art. שוה.
חָלַק הכתוב, בא הכתוב לַחֲלוֹק. S. Art. חלק.
חִסֵּךְ הכתוב את ישראל, S zu 23, 19 (101 c 7)[1]; Sd zu 16, 13 (102 a unt.), wo על st. את[2].
יִחֵד הכתוב. S. Art. יחד.
יִחֲסוֹ הכתוב, הכ׳ מְיַחֲסוֹ. S. Art. יחס.
כִּנָּה הכתוב. S. Art. כנה.
כָּרַת הכתוב ברית. Sn zu 18, 19 (39 a unt.).
לִמֵּד הכתוב. S. Art. למד.
הכתוב מְבַשֶּׂרְךָ. S. Art. בשר.
מַגִּיד הכתוב. S. Art. הִגִּיד.
הכתוב מוֹצִיא. S. Art. יצא.
הכתוב מַחְמִיר. S. Art. חמר.
הכתוב מְסַיְּעֵנִי. S. Art. סיע.
מסרו הכתוב. S. Art. מסר.
מִעֵט הכתוב. S. Art. מעט.
הכתוב מְשַׁבְּחוֹ. S. Art. שבח.
הכתוב משיאו. S. Art. נשא.
הכתוב מַתְמִיהַּ. S. Art. תמה.
נְתָקוֹ הכתוב. S. Art. נתק.
סִלֵּק הכתוב. S. Art. סלק.
סְמָכוֹ הכתוב. S. Art. סמך.
הכתוב עָנַשׁ. S. Art. ענש.
פָּטַר הכתוב. S. Art. פטר.
פָּרַט הכתוב; פִּרְטוֹ וּפְרָטוֹ הכ׳; הכ׳ פּוֹרֵט; עַד שֶׁיִּפְרוֹט הכ׳. S. Art. פרט.

---

[1] In der Bar. Zebachim 6 b bloss חיסך הכתוב. [2] חִסֵּךְ ist Piel zu bibl. חָשַׂךְ und bed.: von Ausgaben zurückhalten, mit denselben verschonen. Das Substantiv dazu, חִסָּכוֹן, erklärt *Eleazar b. Pedath* mit dem Satze: התורה חסה על ממונן של ישראל, Menachoth 76 b. 86 b. Da חִסֵּךְ so synonym mit חוס ist (jedoch nicht mit *Levy*, II, 88 a, davon abzuleiten ist), construirte man es auch mit עַל. — In weiterem Sinne wird der Ausdruck angewendet T 304 f. (Sota 6, 7): חיסך עליו הכתוב, מחסכין לו. Hier bed. es Jemandes Ehre schonen, Rücksicht üben.

בִּפְרֵשׁ הכתוב. S. Art. פרש.
בִּצָרִיךְ הכתוב; הִצְרִיךְ הכ׳. S. Art. צרך.
בִּקָבַע הכתוב; הכ׳ קְבָעוֹ. S. Art. קבע.
בְּמָה רָאָה הכתוב. S. Art. ראה.
בִּרְבָּה הכתוב. S. Art. רבה.
בִּשְׁנָה הכתוב. S. Art. שנה I.
בִּשְׁנָּה הכתוב. S. Art. שנה III.
בִּתָלָה הכתוב. S. Art. תלה.
בִּתָפַס הכתוב. S. Art. תפס.

Sehr häufig ist הַכָּתוּב vor dem betreffenden Verbum als selbstverständliches Subject weggeblieben; namentlich bei stehenden Formeln, wie מַגִּיד, מְלַמֵּד u. s. w. Auch sonst ist הכתוב als das Subject der Aussage hinzudenken. Vgl. z. B. Art. יצא.

Ein charakteristisches Beispiel für die Personificirung der Schrift bieten die Worte, mit welchen einmal *Ismael b. Elischa* eine Auslegung des *Eliezer b. Hyrkanos* zurückweist, S zu 13, 49 (68b 13): הֲרֵי אַתָּה אוֹמֵר לַכָּתוּב שְׁתוֹק עַד שֶׁאֶדְרוֹשׁ. „Du sagst der Schrift: schweige, während ich deute".

Erwähnt sei noch die Gegenüberstellung von מן הכתוב und מקל וחומר zur Bezeichnung der zweifachen Art der Begründung einer Halacha. S zu 2, 14 (12d 7); 7, 19 (37b 14); 11, 3 (48b 16); 22, 4 (97c 11). Sd zu 14, 6 (94b 27).

כְּתוּבִים. Dieser Plural dient, mit dem Artikel verbunden, als Bezeichnung der ganzen heiligen Schrift und ist dann gleichbedeutend mit הַכָּתוּב[1]. Beispiele: Lev. r. c. 9 (9) und Gen. r. c. 22 (10) דִּבְרוּ הכתובים, in mehreren tannaitischen Agadasätzen[2]. M zu 19, 19 (65b 7): הרי זה סימן יפה בכתובים; Sd zu 32, 4 (133a 29): מה שאין כן בכל הכתובים. T 90 9 (Maaser scheni 2, 15) und 363 12 (Baba Kamma 8 Ende): תחומי ארץ ישראל שבכתובין[3]. S. noch Art. פרש, עות.

Mit כְּתוּבִים wird speciell die dritte Abtheilung des Kanons bezeichnet, dessen Gesammtheit demnach תורה נביאים וכתובים

---

[1] מן הכתובין als Aequivalent von מן הכתוב, Sd zu 14, 6 (94b unt.).

[2] S. Die Agada der Tannaiten II, 328, 2; 331, 5; 507, 4.

[3] S. *Blau*, Zur Einleitung, S. 18. Das „vielleicht" das. Z. 21 ist überflüssig, da die beiden Stellen in T hinsichtlich des Ausdruckes identisch sind. — *Blau* nimmt hier und S. 29 mit Unrecht an, dass כל הכתובים an einer der citirten Stelle die Benennung der ganzen heiligen Schrift sei. Vielmehr bildet הכתובים allein diese Benennung und כל tritt hinzu, wie z. B. in כל התורה, und gehört zum Zusammenhange des Satzes.

heisst[1]. Ebenso wurde in amoräischer Zeit[2] der Gesammtname der h. Schrift כתבי הקדש auf die Hagiographen beschränkt. Da die ersten zwei Abtheilungen des Kanons ihre besonderen, historisch und sachlich festbegründeten Namen hatten, war es sehr natürlich, dass man die einer einheitlichen Benennung entbehrende dritte Abtheilung mit der allgemeinen Bezeichnung der ganzen Sammlung benannte.

ל

לָאו s. v. wie לֹא. S. unt., Art. מִצְוָה und Art. עשה. S. ferner oben Art. הַן.

לְהַלָּן, aus לְ und הַלָּן (= הַלָּא) zusammengesetztes Adverbium, mit dem biblischen הָלְאָה gleichen Ursprunges und gleicher Bedeutung. Das Wort dient, um ein biblisches Citat als an einer von dem behandelten Texte entfernten Stelle befindlich zu bezeichnen. M zu 12, 3 (8a 12): ולהלן הוא אומר; 15, 1 (34b unt.): כמו שנאמר להלן. Mit להלן wird nicht immer auf eine in der Reihenfolge der biblischen Abschnitte und Bücher später folgende Stelle hingewiesen, sondern es bedeutet sowohl „weiter oben“, als „weiter unten“. S zu 22, 28 (99c 21): ונאמר להלן במעשה בראשית, wo als Parallele für die Stelle in Leviticus Gen. 1, 4 citirt wird[3]. S. auch S zu 23, 17 (104 15), wo mit להלן auf Lev. 2, 14 verwiesen wird[4]. — Ueber להלן — כאן s. oben Art. כָּאן. — In S findet sich zuweilen הלן statt להלן: 13a oben, 101b.

לַוָּי (geschrieben לווי oder לוויי)[5]. Der Ausdruck שֵׁם לַוָּי, in

[1] S. *Blau*, Zur Einleitung, S. 22. — כתובים גדולים, die grossen Hagiographen: Psalmen, Proverbien, Hiob; כתובים קטנים, die kleinen Hagiographen: Hohelied, Koheleth, Klagelieder. Bar. Berachoth 57b. [2] S. *Blau*, S. 16. [3] Vgl. die Parallelstelle Chullin V, 5, wo להלן vermieden ist. [4] S. noch T 14 18, wo zu Deut. 8, 10 mit ולהלן הוא אומר auf Exod. 24, 12 verwiesen ist; T 24 28 (Pea Ende), zu Deut. 15, 19 auf ib. 13, 14. — Statt להלן הוא אומר . . . ולהלן הוא אומר . ., T 434 3 (Sanh. 13 Anf.) hat die Parallelstelle, Sanh. 110b, שנאמר . . . ואומר . . [5] Die Wörterbücher (*Levy* II, 484b, *Jastrow* 695b, *Kohut* V, 22b) punktiren לְוָי. Ich selbst habe es in meiner Schrift: Die Anfänge der hebräischen Grammatik (S. 5) לִוּוּי (liwwûj), als Nom. act. zum Piel לִוָּה, begleiten, punktirt. Jetzt glaube ich jedoch das Wort לַוָּי lesen zu müssen, als Adjectiv, wie דַּוָּי. Das Wort ist dann Apposition zu שֵׁם, und der Ausdruck bedeutet: ein begleiteter, d. h. mit einer begleitenden näheren Bezeichnung versehener Name. Diese Auffassung wird bestätigt durch den von *Lowe* edirten Mischna-Text, in welchem (p. 87a, Z. 23) das Wort ein Pathach unter dem ל hat (לַווי). Zur passivischen Bedeutung der Adjectivform vgl. זַכַּי, freigesprochen, חַיָּב, verurtheilt.

dem unser Wort ausschliesslich vorkömmt, bedeutet einen von einer näheren Bestimmung „begleiteten Namen“. Die Halacha unterscheidet Flüssigkeiten, Getränke, die mit einfachen Namen benannt werden (שאין להם שם לווי) von solchen, die einen zusammengesetzten Namen haben, wie die aus Früchten bereiteten Getränke: מי תותים ומי רימונים ושאר כל מיני פירות שיש להם שם לווי. S zu 11, 34 (54d). Ebenso unterscheidet man die schlechtweg Ysop (אֵזוֹב) genannte Pflanzenart von denjenigen Arten, in denen zum Namen ständig ein begleitendes Epitheton tritt, כל אזוב שיש לו שם לווי. S zu 14, 3 (70c 11), Sn zu 19, 6 (43a unt.) und zu 19, 18 (46a unt.), Negaim XIV, 6, Para XI, 7[1]. — Der Ausdruck gehört strenge genommen nicht zur exegetischen Terminologie, da er sich nirgends auf ein biblisches Textwort angewendet findet. Jedoch verdient er als Bezeichnung einer sprachlichen Kategorie hier eine Erwähnung.

לחש. Die Frage מִי לְחָשְׁךָ, „wer hat es dir zugeflüstert“ wird — ohne weitere Erläuterung — durch *Eliezer b. Jose Gelili* an drei Bibelstellen geknüpft, um anzudeuten, dass aus ihnen eine ketzerische Anschauung gefolgert werden könnte, nach welcher Gutes und Böses gleichwerthig wären. In drei anderen Bibelstellen findet er die Widerlegung einer solchen Folgerung; die widerlegende Bibelstelle ist stets mit אמרה תורה eingeleitet[2]. — Vgl. auch die Bar. Berach. 7b, Megilla 6b: ואם לחשך אדם לומר, womit eine Bibelstelle eingeführt wird, aus der sich ein Einwand gegen eine These der religiösen Weltansicht ergäbe.

למד. Kal לָמַד, lernen. Im tannaitischen Midrasch, namentlich dem halachischen Theile, werden Folgerungen, welche die Schriftauslegung aus dem Texte zieht, als „Lernen“ gekennzeichnet. Besonders im Midrasch der Schule *Ismaels* bilden Ausdrücke wie „ich habe gelernt“, „ich will lernen“, „wir haben gelernt“, „du hast gelernt“ ständige Elemente der Darstellung und gehören zum dramatischen Rahmen der Erörterung. Beispiele: אם למדתי, S zu 18, 6 (86b 31); Sn zu 5, 15 (4a 37); 6, 5 (9a 1); 6, 12 (10a unten). — אלמוד, s. oben Art. דָּבָר. — הריני לָמֵד, s. oben S. 71, Anm. 4. — למדנו, M zu 16, 26 (50b 10 11); S zu 13, 56 (69b 14). —

---

[1] S. noch Nedarim VI, 9 (מפני שהוא שם לווי); b. Sukka 13a; j. Kilajim c. 9 Anf. (31d 54; 32a 2). [2] Sd zu 11, 26 (86b). S. Die Ag. d. Tann. II, 302. Die Frage מי לחשך in einer halachischen Erörterung, Erubin 91a (s. Tossafoth das.); bei einem Agadisten des 4. Jhdts. Pes. r. c. 3 (9b), s. Die Ag. d. pal. Am. III, 175, 2.

הא למדנו, M zu 12, 16 (9b 15), Sn zu 18, 8 (37a 10); SO c. 5 g. Ende. — לפי דרכנו למדנו, s. oben Art. דֶּרֶךְ. — לא למדנו, M zu 12, 1 (2a 30). — לפי שלא למדנו, M zu 13, 7 (20b 24). — וכי מה למדנו, M zu 22, 2 (89a 16); 22, 16 (94b 8). — הרי אנו לְמֵדִים, Arachin IV, 4. — נמצינו למדין, s. unt. Art. מצא. — אם למדת, M zu 12, 15 (9a 3 6 9); 13, 13 (22b 14). — לאחר שלמדת, M zu 12, 2 (2b 27). — הא למדת, M zu 12, 16 (9b 19); T 462 27; SO c. 30. — מכאן למדת, M zu 23, 19 (103a 2). — מכאן אתה למד, M zu 12, 22 (11a 5); 16, 6 (47b 23); 16, 8 (48a 5); 16, 13 (48b 2), 18a (58b 1) Bar. der Zweiunddreissig Regeln, Ende. — בוא וּלְמַד, s. Art. בוא; צֵא וּלְמַד, s. Art. יצא.

Das Participium לָמֵד wird nicht nur, wie in den eben angeführten Beispielen, vom Schriftausleger, der aus dem Texte etwas folgert, ausgesagt, sondern auch vom Texte selbst, in Bezug auf welchen gefolgert wird. Wenn von einem Texte für einen andern eine Folgerung, eine Erklärung gewonnen wird, dann ist derjenige Text, aus dem die Lehre gewonnen wird, der Lehrende (מְלַמֵּד), der andere der Lernende (לָמֵד). Darauf beruht die Formel: הרי זה בא לְלַמֵּד וְנִמְצָא לָמֵד, M zu 22, 2 (89a 16); 22, 16 (94b 3)[1]. Die 12. der Zweiunddreissig Regeln lautet: דבר שבא לְלַמֵּד ונמצא לָמֵד[2]. Bar. j. Kidduschin 59a 25: עבריה לְמֵדָה מבת חורין ועברי לָמֵד מעבריה נמצא לָמֵד מְלַמֵּד[3]. Hierher gehört die 7. Regel Hillel's und die vorletzte der Dreizehn Regeln Ismaels, s. unt., Art. עִנְיָן.

Niphal נִלְמַד. S. unt., Art. פָּרָשָׁה.

Piel לִמֵּד (auch לימד geschrieben). Neben הִגִּיד (s. d. Art.) ist לִמֵּד das Verbum, mit welchem von dem personificirten Bibeltexte — sei es der einzelnen, eben auszulegenden Bibelstelle, oder der h. Schrift als Ganzem — ausgesagt wird, dass er eine Belehrung darbietet, dass er etwas lehrt (s. den vorigen Absatz über לָמֵד). Das Subject הַכָּתוּב wird entweder ausgesprochen oder verschwiegen. Beispiele: בא הכתוב ולימד, Sn zu 9, 13 (18b 13). — בא הכתוב ללמדך, M zu 12, 4 (4a 12); 12, 29 (13b 6); 16, 13 (49a 5); 21, 14 (80b 7); 21, 22 (84b 9); 22, 25 (96b 13); 23, 18 (102a 12); Sn zu 18, 37 (41a 1); s. auch oben (S. 25) unt. דֶּרֶךְ אֶרֶץ. — וכי מה בא הכתוב ללמדנו, Sd zu 22, 5 (115b 6)[4]; s. auch oben unter דֶּרֶךְ אֶרֶץ. — בא הכתוב ללמד,

---

[1] S. auch Bar. Pesachim 25b und die dort am Rande citirten Stellen.

[2] S. Die Ag. d. Tann. II, 296.

[3] *Levy* (II, 512a) und *Jastrow* (712b) lesen das letzte Wort מִלְּמֵד; doch halte ich meine Lesung für richtiger, da נמצא der Ergänzung durch ein Participium bedarf. Auch müsste es nach der anderen Lesung heissen מִן הַלָּמֵד, wie es unmittelbar darauf im j. Kidduschin 59a 26 heisst: אית ליה למד מן הלמד. — Ueber לָמֵד מִן הַלָּמֵד (Sn zu 18, 18, 39a 27) s. *Hoffmann*, Zur Einleitung, S. 7.

[4] In Sd zu 11, 29 (86b 29) ist מה nach וכי ausgefallen.

M zu 21, 14 (80b 9); 22, 15 (94a 1). Andere mit בָּא combinirte Ausdrucksweisen s. oben, Art. בוא. — למדה תורה, למדתך תורה, s. oben, Art. דֶּרֶךְ אֶרֶץ. — לִמֵּד schlechtweg, Sn zu 5, 18 (5a 9); S zu 6, 2 (29c unt.); Sota V, 2. — לְלַמֵּד, s. Art. כְּלָל. — לְלַמֶּדְךָ[1], M zu 12, 22 (11b unt.); 12, 27 (13a 11); 13, 19 (24b 3); 13, 21 (25a 14); 14, 27 (32b 30).

Das am häufigsten vorkommende Derivat von לִמֵּד, das zur Verknüpfung des Textes mit der aus ihm gewonnenen Belehrung oder Folgerung dient, ist das Partic. מְלַמֵּד (mit nachfolgendem .. שֶׁ), bei dem ebenfalls הכתוב das verschwiegene Subject ist. Es ist bereits oben (S. 31f.) dargelegt worden, wie מְלַמֵּד sich zu seinem Synonym מַגִּיד im Sprachgebrauche der Schulen *Ismaels* und *Akiba's* verhält und wie es dasselbe schliesslich verdrängt hat.

Zuweilen findet sich לִמֵּד in der Bedeutung: eine These exegetisch ableiten. Subject ist dann natürlich der Schriftausleger. An *Tarphon* richten seine Schüler, nachdem er eine halachische These aufgestellt hatte, die Bitte: רַבֵּנוּ לַמְּדֵנוּ, belehre uns, Meister! Er antwortet mit einer exegetischen Begründung der These. *Akiba* zu *Tarphon* (S zu 1, 5, 6b 9): תרשיני לומר לפניך מה שֶׁלִּמַּדְתָּנִי. Sn zu 18, 18 (39a 12). *Jehuda b. Bathyra* (der Aeltere) richtet an *Eliezer b. Hyrkanos,* der eine Frage nicht beantwortete, weil er darüber keine Tradition hatte (לא שמעתי), die Frage: אֲלַמֵּד בּוֹ, soll ich dazu eine Deduction geben? S zu 13, 18 (63c 11)[2], Negaim IX, 3. Ebenso bei einer anderen Gelegenheit, S zu 13, 57 (69c 12), Negaim XI, 7. *Akiba* sagt zu *Josua b. Chananja* in Bezug auf eine Verfügung *Gamliels II:* יש לי לְלַמֵּד שכל מה שעשה רבן גמליאל עשוי. Und er deducirt aus einer Bibelstelle die Berechtigung des Verfahrens Gamliels. Rosch Haschana II, 9[3]. — Die Lösung einer nichthalachischen exegetischen Frage durch Akiba wird mit den Worten eingeführt: בא ר׳ עקיבא ולימד, R. Hasch. 17b unt.

Das zu לִמֵּד gehörige Substantiv תַּלְמוּד wird unten besonders behandelt werden.

לָמָּה. Mit למה אמרה תורה wird S zu 20, 16 (92d 4) nach dem inneren Grunde des in Deut. 12, 2 Gebotenen gefragt. In

---

[1] Aus בא הכתוב ללמדך gekürzt.

[2] Statt אלמדנו l. dort אלמד בו, wie auch der Commentar *R. A. b. D.'s* hat.

[3] לְלַמֵּד, nicht לִלְמוֹד ist die ursprüngliche und richtige Lesart. Die Bemerkung von *Rabbinowicz* (Dikd. Sofr. IV, 59), ללמוד passe besser in den Mund des Schülers seinem Lehrer gegenüber, entfällt, da ללמד nicht belehren bedeutet, sondern exegetisch deduciren.

Sd findet sich öfters die Frage למה נאמר: zu 6, 4 (73a 2); 6, 6 (74a 1); 11, 26 (86a); 12, 6 (88a 25).

לְמַטָּן, s. v. wie לְמַטָּה, unten. S zu 3, 5 (14c 5): ... נאמר כאן צא וראה מה אמור למטן („unten" d. h. Lev. 3, 11); נאמר למטן. S zu 23, 14 („unten", d. h. in dem den nächsten Abschnitt beginnenden Verse, Lev. 23, 15)[1].

לְמַעְלָן s. v. wie לְמַעְלָה, oben. S zu 22, 28 (99c 18); לפי שכל הענין למעלן ולמטן אינו מדבר אלא במוקדשים (s. unt., Art. עִנְיָן)[2]. — Sd zu 12, 11 (88b unt.): אם נאמר למעלה למה נאמר למטן („oben" ist Deut. 12, 6, „unten" V. 11). — S. auch S zu 23, 2 (100a 9): למעלן ... הוא מדבר ... וכאן ... („oben" ist die erste Vershälfte, „unten" die zweite).

לָשׁוֹן, Sprache; Ausdrucksweise; der einzelne Ausdruck. Im tannaitischen Midrasch werden lexikalische Angaben oft mit Hilfe des Wortes לָשׁוֹן formulirt, das entweder nur dem erklärenden oder zugleich auch dem erklärten Worte oder nur diesem vorgesetzt wird. Meist wird die oben (S. 4) erwähnte Formel .. אֵין ... אֶלָּא durch לָשׁוֹן erweitert. Beispiele: M zu 14, 27 (32b 28, *Nathan*): איתן לשון קשה (bewiesen aus Jer. 5, 15)[3]; Sn zu 10, 31 (21a 24): אין נא אלא לשון בקשה; 12, 1 (26b unt.): אין דבר בכל מקום אלא לשון קשה (bewiesen aus Gen. 42, 30, Num. 21, 5). Sd zu 32, 1 (130b unt.): אין לשון פתיחה אלא לשון הרווחה. In S zu 13, 2 (60a 16) werden drei Worterklärungen so eingeleitet: מה לשון שאת, מה לשון ספחת, מה לשון עמוק. Ebenso S zu 25, 10 (107a 2): מה לשון דרור[4]. Vgl. Para I, 1: מה הלשון שלשית; ib. מה הלשון רבעי[5].

Ueber eine andere Verwendung von לשון bei lexikalischen Angaben s. Art. שמש. Den dort angeführten Beispielen ist noch anzureihen Sd zu 3, 23 (70b 22): י' לשונות נקראת תפלה, zehn Ausdrücke giebt es für das Gebet[6].

---

[1] Dann folgt: משם הבאת עומר אף כאן עומר. Lies: מה שם הבאת עומר אף כאן ה' ע'. Im Jalkut z. St. ist למטן durch בענין ersetzt. [2] In der Parallelstelle, Bar. Chullin 83a: לפי שכל הענין כולו אינו מדבר אלא בקדשים. [3] In Sd zu 21, 4 (112a 17) anonym: איתן כמשמעו קשה. [4] Ebenso R. Haschana 9b. Vorangeht in S: אין דרור אלא חרות; in R. Haschana לשון nach אלא. [5] D. h. Was bedeutet dieser Ausdruck שְׁלָשִׁית? Was bed. dieser Ausdruck רְבָעִי? — Anderen Sinn hat die Phrase *Jochanan b. Nuri's*, S zu 13, 30 (65c), Negaim X, 1: ומה הלשון הוא אומר (die Mischna hat אומרים st. הוא אומר) „Was ist die Ausdrucksweise? Man sagt ..." S. Die Ag. d. Tann. I, 318, 1. [6] Die zehn (in Wirklichkeit 12) Ausdrücke werden dann so aufgezählt, dass entweder das biblische Substantiv selbst, oder das aus dem biblischen Verbum gebildete Nomen actionis genannt wird. Die Substantiva sind: 2שועה (Exod. 2, 23), 3נאקה (ib.), 5רנה (Jer. 7, 16); die Nomina act.: 1זְעָקָה zu ויזעקו (Exod. 2, 23), 4צָרָה zu צר לי (Ps. 18, 7),

Eine Regel der Schule *Ismaels* über den Gebrauch der Synonymen, durch die derselbe Begriff zweimal bezeichnet wird, lautet: דברה תורה שתי לשונות Sn zu 6, 3 (7b). Als Beispiele werden angeführt יין und שכר, Num. 6, 3, ferner ohne Stellenangabe: שחיטה und זביחה (vielleicht mit Beziehung auf Exod. 12, 6, vgl. mit Deut. 16, 2); קמיצה und הרמה (Lev. 2, 2 und 6, 8); עמוקה und שפלה (s. Lev. 13, 20 und 13, 31); אות und מופת (s. Deut. 13, 2, 3). Die Identität der Wörter in Bezug auf ihre Bedeutung wird so formulirt: יין הוא שכר ושכר הוא יין. — Aehnlich ist die Regel *Ismaels,* dass es in der heiligen Schrift „verdoppelte Ausdrücke“ gebe, לשונות כפולות, s. oben, Art. כפל. In dieser Formulirung ist die Regel nur im palästinensischen Talmud überliefert; im tannaitischen Midrasch und im babylonischen Talmud findet sie sich ausschliesslich in der Form des allgemeinen Gedankens, dass „die Thora die Sprache der Menschenkinder redet“ — דברה תורה כלשון בני אדם —, d. h. dass die h. Schrift sich in ihrem sprachlichen Ausdrucke der gewöhnlichen Redeweise anschliesst und demgemäss verschiedene Arten der pleonastischen Ausdrucksweise darbietet, die man daher nicht exegetisch verwerthen darf[1]. — In späterer Zeit — nachweisbar seit *Jehuda Ibn Koreisch* (Ende des 9., Anf. des 10. Jhdts.) — wurde der allgemeine Gedanke, den die Regel darbietet, auf die von Gott gebrauchte menschliche Ausdrucksweise der Bibel, die Anthropomorphismen und Anthropopathismen, angewendet[2].

---

[6] פְּגִיעָה zu תפגע (Jer. 7, 16); [7] נִפּוּל zu ואתנפל (Deut. 9, 25), [8] פִּלּוּל zu ואתפלל (Deut. 9, 26), [9] עֲתִירָה zu ויעתר (Gen. 25, 21), [10] עֲמִידָה zu ויעמד (Ps. 106, 30), [11] חִלּוּל zu ויחל (Exod. 32, 11), [12] חִנּוּן zu ואתחנן (Deut. 3, 23). In Tanch. ואתחנן Anf. (B. 3) lautet der Satz: הרבה שמות נקראת התפלה. Die Reihenfolge, mit theilweise veränderten Ausdrücken, ist folgende: 8 (תפלה), 12 (תחנה), צעקה (neu), 1, 2, 5 (רננה), 6, 3, קריאה (4: בצר לי אקרא), 9, 10, 11 (חִלּוּי, woraus חִלּוּל corrumpirt); 7 fehlt. Die Belegstellen werden nicht angegeben. Die vielleicht ursprüngliche Form der Liste, mit derselben Einführung wie in Sd und auch mit den Belegstellen, findet sich als Ausspruch des Amora *Jochanan* (der viel Tannaitisches tradirt) in Deut. r. c. 2 Anfang in folgender Reihenfolge: 2, 1 (st. צעקה l. זעקה), 3, 5, 6, 4 (ביצור וקריאה, zu בַּצַּר לי אקרא gebildet), 7, 8, 12 (תחנונים).

[1] *Ismael* selbst gebraucht die Regel *Akiba* gegenüber, Sn zu 15, 31 (33a unt.); Bar. Kerith. 11a (vgl. Gittin 41b); Berach. 31b. Andere Tannaiten gebrauchen sie entweder in Bezug auf den Ausdruck איש איש oder auf den Infinitiv vor dem Verbum finitum. S. Die Ag. d. Tann. I, 246f.; *Hoffmann,* Zur Einleitung, S. 10f. — Ueber Combinationen der Regel mit anderen s. Ag. d. Tann. I, 246, 1; 247, 3. [2] S. meine Schriften: Die Bibelexegese der jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters vor Maimûni, S. 72; Die Bibelexegese Moses Maimûni's, S. 19.

Zu לשונות רבויין s. unten, Art. רִבּוּי.

Zur Charakterisirung der biblischen Ausdrucksweise dienen folgende Zusammensetzungen von לָשׁוֹן.

לשון חִבָּה ולשון זֵירוּז, „Ausdruck der Liebe und Ausdruck der Aneiferung". Als solcher wird die Wiederholung des Eigennamens in der Anrede Gottes an Moses (Exod. 3, 4), Abraham (Gen. 22, 11), Jakob (Gen. 46, 2) und Samuel (I Sam. 3, 10) bezeichnet. S zu 1, 1 (3d oben), T 3 5 (Berach. 1, 14).

Mit לשון מְרוּבָּה und לשון מוּעָט wird der Unterschied zwischen שמע und האזין bezeichnet, indem das Verbum שמע quantitativ mehr — ein grösseres Maass des Hörens — bedeutet, als האזין. Sd zu 32, 1 (131a 30), wo im ersten Theile des Ausspruches eine Umstellung vorgenommen und das Ganze so lauten muss: לפי שהשמים מרובים פתח בהם בלשון מועט האזינו שמים ולפי שהארץ מועטת פתח בה בלשון מרובה ותשמע הארץ בא ישעיה וסמך לדבר ואמר שמעו שמים והאזיני ארץ (Jes. 1, 1) ליתן את המרובה במרובים (l. למרובים) ואת המעוטה (sic) למעוטים. Statt וסמך muss wahrscheinlich gelesen werden וסרס (s. Art. סרס).

לשון פגימה und לשון שבח „Ausdruck der Verunglimpfung" und „Ausdruck des Ruhmes". So werden die zehn Benennungen der Götzen und die zehn Benennungen Gottes einander gegenübergestellt, M zu 23, 13 (101a 6): עבודה זרה נקראת בלשון פגימה[1] und המקום קרוי לשון שבח[2]. Hier bed. פגימה, was sonst mit גנאי oder גנות (s. oben, S. 16) bezeichnet wird.

Zu לשון נוטריקון s. Art. נוטריקון.

Mit לשון יָחִיד und לשון רַבִּים wird Singular und Plural be-

---

[1] In S zu 19, 4 (87a 10) heisst es (in Bezug auf אלילים): זה אחד מעשרה שמות מגונים שנתגנה בהם עבודה זרה לשם מעשיה (dasselbe S zu 26, 1, 110b 20, oben S. 16, Anm. 6 angeführt). Es werden dort auch die entsprechenden Etymologien der zehn Ausdrücke gegeben. Die Liste in M lautet: חרם שקץ תועבה פסל מסכה אלילים תרפים עצבים גלולים שיקוצים חמנים. Von diesen fehlt in S חרם, ebenso שקץ, das mit שיקוצים gleichbedeutend ist, und תועבה; neu sind dort מצבה, אשרים. Die Reihenfolge ist in S eine andere als in M. In Ab. di R. N. ç. 34 (S. 99, ed. Schechter) ist die Liste, welche der in S sehr nahe steht (nur statt מצבה: און und statt פסל: פסילים), so überschrieben: עשרה שמות של גנאי נקראת עבודה זרה. In der zweiten Version des Ab. di R. N. (S. 101) ist eine zumeist auf S beruhende Liste, zum Theile mit den dort gegebenen Etymologien zu lesen.

[2] Die Liste lautet: אל אלהים שדי צבאות אהיה אשר אהיה חנון ורחום ארך אפים ורב חסד ואמת חסין. In Ab. di R. N. c. 34: עשרה שמות של שבח נקרא הקדוש ברוך הוא, dazu eine andere Liste und zwar eine Erweiterung des in Schebuoth 35a unt. gebrachten Verzeichnisses der Gottesnamen, welche nicht ausgelöscht werden dürfen. Aus beiden Listen combinirt ist die in der zweiten Version der Ab. di R. N. (S. 100 f.), in welcher die Benennungen Gottes auch erläutert werden.

zeichnet (s. Bar. Pesachim 117a), mit לשון זָכָר und לשון נְקֵבָה Masculinum und Femininum (M zu 15, 1, 34b 32; S zu 27, 21, 114b 3; Bar. Temura 2b). Diese Bezeichnungen sprachlicher Kategorien gehören zu den frühesten Anfängen der grammatischen Terminologie des Hebräischen[1].

In den bisherigen Beispielen ist לשון auf die Ausdrucksweise des biblischen Textes bezogen. Aber um eine Ausdrucksweise der Textauslegung von einer andern zu unterscheiden, wird ebenfalls das Wort לשון verwendet, wobei dann die inhaltliche Unterscheidung mitinbegriffen ist. So in der ständigen Formel הא אין עליך לומר כלשון האחרון אלא כלשון הראשון, M zu 12, 2 (3a 28); 12, 15 (8b 27); 20, 15 (70b 8); 21, 3 (75b 23); Sn zu 6, 3 (7b 34); 19, 21 (46b unt.). Oder dasselbe, nur לדון st. לומר: M zu 12, 3 (3b 21); 12, 6 (5b 9); Sn zu 6, 4 (8a unt.). — Ferner in folgenden Ausdrücken: ר׳ מאיר אומר בלשון אחד ור׳ יהודה אומר בלשון אחד, M zu 14, 22 (31a 19). — אתה דן בלשון הזה ואני אדון בלשון שבעל דין חולק, Sd zu 6, 9 (75a 23). — אדון ארבעה לשונות כאחד מארבעה לשונות כאחד, M zu 12, 15 (9a 11). Alle diese Redeweisen gehören dem Midrasch der Schule *Ismaels* an. — S. auch S zu 12, 5 (59a 4): הרי אנו משיבים אותך בלשון אחרת (in einer Controverse zwischen *El. b. Hyrkanos* und den Gelehrten).

מ

מְאֻחָר. S. Art. קדם.

מִדָּה (auch מידה geschrieben). Maass; Eigenschaft; Regel. Hier kömmt zunächst diejenige Anwendung des Wortes in Betracht, in welcher es eine Regel der Schriftauslegung, eine exegetische Norm bedeutet. Die tannaitische Ueberlieferung kennt drei Zusammenstellungen solcher Regeln. 1. Die Sieben Regeln *Hillels*. Bar. am Eingange von S (3a unt.): הלל הזקן דרש שבע מדות לפני זקני בתירה; T 427 4 (Sanh. 7 Ende); Ab. di R. Nathan c. 37. — 2. Die Dreizehn Regeln *Ismaels*. Bar. am Eingange von S: ר׳ ישמעאל אומר בשלש (Var. משלש) עשרה מדות התורה נדרשת. Die 7. dieser Regeln wird M zu 13, 2 (18b ob.) so eingeleitet: היא אחת מי״ג מדות שהתורה נדרשת בהן; die 12., M zu 20, 15 (70b 5), Sanh. 86a, mit folgenden Worten: צא ולמד משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן. — 3. Die Zweiunddreissig Regeln des *R. Eliezer*, Sohnes *Jose's des Galiläers*. Eine selbständige Baraitha, auf die in der

[1] S. Die Anfänge der hebräischen Grammatik, S. 4.

Traditionslitteratur nirgends hingewiesen wird[1] und die sich nur späteren Werken einverleibt erhalten hat[2]. Sie beginnt mit den Worten[3]: [אמר ר׳ אליעזר בנו של ר׳ יוסי הגלילי[4]] בשלשים ושתים מדות ההגדה[5] נדרשת.

Auf die eigentliche Bedeutung des Wortes מִדָּה in seiner Anwendung auf die Regeln der Schriftauslegung fällt Licht durch einen stehenden Ausdruck des Ismael'schen Midrasch, in welchem einzelne Regeln mit den Worten eingeleitet werden: זו מדה בתורה. M zu 12, 5 (4b 26), bei der letzten der Dreizehn Regeln (s. oben S. 86); M zu 21, 15 (81b 5), bei einer Regel *Josija's*, des Schülers *Ismaels,* über die Auslegung der die Todesstrafe betreffenden Texte; Sn zu 5, 6 (2a 4), bei einer Regel der *Schule Ismaels* (s. Sota 3a) über die in der Bibel wiederholten Abschnitte (s. Art. שנה); Sn zu 5, 15 (4b 11), eine Zusatzregel zur 4. der Dreizehn Regeln. Mit dem Ausdrucke מדה בתורה soll wohl gesagt sein, dass die anzuführende Regel als eine dem Texte der heiligen Schrift inhärirende *Eigenschaft* betrachtet wird. Die exegetischen Regeln sind nach dieser Auffassung Feststellungen gewisser Eigenheiten des auszulegenden Bibeltextes, aus denen sich die bei der Auslegung zu befolgende Regel ergiebt. So wäre denn die Be-

---

[1] Dennoch braucht die Echtheit, d. h. der tannaitische Ursprung der Baraitha — abgesehen von einzelnen späteren Bestandtheilen — nicht bezweifelt zu werden. Ein Argument für diese Echtheit bietet z. B. das Vorkommen des ausschliesslich tannaitischen Ausdruckes זכר לדבר in der Baraitha (s. oben S. 54). Der Erste, bei dem die Baraitha benützt und citirt wird, ist *Abulwalîd Ibn Ganâḥ*, der sie nicht nennt, aber mit denselben Worten citirt, wie sonstige Aussprüche der Traditionslitteratur. S. *meine* Schrift: Leben und Werke des Abulwalîd, S. 72. [2] Sie ist von *R. Simson aus Chinon* (um 1300) in seine talmudische Methodologie (ס׳ הכריתות) aufgenommen worden und gieng von da in den Anhang zum Traktat Berachoth in den Talmudausgaben über. Um anderthalb Jahrhunderte früher (1149) hatte sie der Karäer *Jehuda Hadassi* seinem Werke Eschkol Hakkofer einverleibt. S. meine Ausführungen in der Monatsschrift, 40. Jhg., S. 18ff. Endlich findet sich die Baraitha in den beiden südarabischen Midraschcompilationen, *Midrasch Hagadol* und *Midrasch Hachefez.* Einen Theil der Baraitha hat aus den letzteren zwei Werken edirt *B. Königsberger* in seinen „Monatsblättern" (1890), hebr. Beilage (I—XVI). [3] Denselben geht ein Ausspruch *Jochanans* voran, in welchem der Urheber der Regeln als vorzüglicher Agadist gerühmt wird. [4] Diese Autorangabe ist vom Midrasch-Commentator *W. Einhorn* vermuthet worden und nach der Analogie des Anfanges der Baraitha von den Regeln Ismaels vorauszusetzen. Bestätigt wird die Vermuthung durch den Text bei *Hadassi*, wo der Anfang lautet: אמר ר׳ אליעזר, also mit Kürzung des Namens. [5] Auch bei *Hadassi* אגדה, nicht התורה. — Ueber das Verhältniss der Zweiunddreissig Regeln zu den Regeln *Ismaels* und denen *Akiba's* s. Die Ag. d. Tann. II, 293f.

deutung „Regel" direct auf die Bedeutung „Eigenschaft" zurückzuführen. — Allerdings kann man den Ausdruck מדה בתורה auch anders verstehen. Die Regel wird als „Maass in der — oder: für die — Thora" bezeichnet, weil sie das Maass ist, welches auf den Bibeltext angewendet werden muss, wenn er richtig ausgelegt werden soll. Dann geht die Bed. „Regel" auf die erste Bedeutung des Wortes מִדָּה zurück.

Mit מִדָּה wird nicht nur die Regel der Schriftauslegung bezeichnet, sondern auch diese Auslegung selbst, besonders wo es sich um das exegetische Verfahren eines bestimmten Auslegers handelt. So Menachoth III, 4: כמדת ר' אליעזר כשרה וכמדת ר' יהושע פסולה[1]; Pesachim I, 7, Schekalim IV, 6: אינה היא המדה; ib. IV, 7 (*Akiba*): ר' אליעזר השוה את מדתו. *Simon b. Jochai* empfiehlt seinen Schülern das Studium seiner halachischen Schriftauslegung, welche die *Akiba's* in wiederholter Sichtung enthalte, mit den Worten (Gittin 67a): בני שנו מדותי שמדותי תרומות מתרומות מדותיו של ר' עקיבא. Aehnlich ist die in doppelter Version enthaltene Aeusserung *Jehuda's I.* über sein Studium bei *Eleazar b. Schammua* (Menachoth 18a): כשהלכתי לְמַצּוֹת מדותי אצל ר' אלעזר בן שמוע, oder: כשהלכתי למצות מדותיו של ר' אלעזר בן שמוע. S. auch Ab. di R. Nathan c. 14 Anf.: וכל המדות של חכמים (in der Aufzählung der Kenntnisse *Jochanan b. Zakkai's*)[2].

מִדַּת טוֹבָה und מִדַּת פּוּרְעָנוּת, Maass des Guten, des Heiles; Maass des Strafgerichtes, des Unheiles. Ein Axiom des tannaitischen Midrasch lautet[3]: וכי איזו מדה מרובה מדת טובה או מדת פורענות הוי אומר מדת פורענות. D. h. das Heil wird von Gott in reicherem Maasse gemessen, als das Unheil. So Sn zu 5, 15 (4b 10), S zu 5, 17 (27a 7). In M zu 16, 14 (49a 19) lautet der Satz: וכי איזו

---

[1] S. dazu Menach. 9a, 26a, Pesach. 77b, j. Pesach. 34c ob. [2] Aus dem nachtannaitischen Sprachgebrauche sei der Ausspruch des Agadisten *Jizchak* erwähnt, der als die drei Stufen des Gesetzesstudiums nennt: 1. הלכות (s. oben S. 42, A. 3); 2. מדות; 3. תלמוד (statt מדות hat Aruch, מד, V, 83b, den Singular מדה). Lev. r. c. 3 Anf., Koh. r. zu 4, 6. S. Die Ag. d. pal. Am. II, 221. Eine Legende, Schocher tob zu Ps. 36, erzählt: der Prophet Elija und *Josua b. Levi* היו עוסקין במדת ר' שמעון בן יוחי. Das Wort wurde im Singular und Plural mit dem aram. מְכִילָא und מְכִילָן (st. emph. מְכִילְתָא, מְכִלְתָא) wiedergegeben, und der letztere Ausdruck erhielt sich als Benennung eines Theiles des tannaitischen Midrasch zum Pentateuch. S. *Zunz*, Gottesdienstliche Vorträge S. 47; *Friedmann's* Einleitung zu seiner Ausgabe von M, p. XXX ff.; *Hoffmann*, Zur Einleitung, S. 3. [3] In Agadasätzen von *Eleazar aus Modiim* und *Meir*. S. Die Ag. d. Tann. I, 199, 1 (wo „Jehuda b. Hai" irrthümlich statt Meir genannt ist); II, 62, 1.

מדה מרובה טובה או רעה הוי אומר מדה טובה מרובה ממדת פורענות; jedoch hat die Parallelstelle, Joma 76a, die ursprüngliche Form[1]. S. auch Sanh. 100a b, Aboth di R. Nathan c. 30.

In S findet sich oft die Frage: וכי איזו מדה מרובה, mit der zwei halachische Kategorien in Bezug auf die Ausdehnung ihres Gebietes mit einander verglichen werden. So zu 1, 2 (4a 15); 1, 4 (5c 20); 7, 29 (39a 9); 11, 33 (54a 11).

מִדְרָשׁ. Substantiv zum Verbum דרש (s. diesen Art.) zur Bezeichnung der mit diesem Verbum ausgedrückten Thätigkeit oder des Ergebnisses derselben. מִדְרָשׁ bed. also entweder das Auslegen der heiligen Schrift, das Forschen in derselben oder das Ergebniss dieser Thätigkeit, die einzelne Auslegung. In der ersten Bedeutung findet sich das Wort in der Sentenz *Simon b. Gamliels I:* לא המדרש העיקר אלא המעשה, Aboth I, 17. Hier ist מִדְרָשׁ in der allgemeinen Bedeutung des Forschens, Lernens der praktischen Bethätigung der Lehren, dem Handeln entgegengesetzt, wie sonst תַּלְמוּד (s. d. Art.). Diese allgemeine Bedeutung hat das Wort auch in der Zusammensetzung בֵּית הַמִּדְרָשׁ, das Lehrhaus, eig. das Haus der Schriftauslegung, Schriftforschung, als des Hauptgegenstandes des Lehrens und Lernens[2].

Die concrete, an einen einzelnen Text geknüpfte Auslegung bed. מִדְרָשׁ z. B. in der oben (S. 26, unter 2.) erwähnten Formel: זה מדרש דרש. S. ferner die Einführung einer agadischen Norm *Eleazars aus Modiim:* זה המדרש עלה בידינו מן הגולה, Gen. r. c. 42[3]. Zu dieser Bedeutung des Wortes gehört der Plural מִדְרָשׁוֹת, welcher im tannaitischen Midrasch sehr häufig dazu dient, um das Textwort חֻקִּים zu erklären. M zu 18, 16 (59b 3): חקי האלהים אלו מדרשות; 18, 20 (59b 20): החקים אלו מדרשות[4]; Sd zu 11, 32 (87a 22): כל החקים אלו המדרשות; 12, 1 (87a 26): אלה החקים אלו המדרשות; S zu 10, 11 (46d): את כל החקים אלו המדרשות[5]; 26, 43 (112c 23): החקים אילו המדרשות. Offenbar sind unter מדרשות die auf die Deduction und Erläuterung der biblischen Satzungen sich beziehen-

---

[1] St. מדה טובה l. überall מדת טובה oder מדת הטובה. In Ab. di R. Nathan c. 30 findet sich Beides: מדה טובה und מדת הטוב. [2] Aram. בי מדרשא, wofür manchmal מדרשא allein steht. S. *Levy*, Targ. Wb. II, 12b. [3] S. Die Ag. d. Tann. I, 199. — Vgl. den Satz des pal. Amora *Hela*, j. Josua 40c 27: כל מדרש ומדרש כענייני. [4] Beidemal ist *Josua b. Chananja* der Autor (Ag. d. Tann, I, 208, 3). Derselbe erklärt einmal ausnahmsweise חקיו mit הלכות, M zu 15, 26 (46a 14). Thatsächlich haben הלכות und מדרשות dasselbe Object, nämlich die über das schriftliche Gesetz hinausgehenden überlieferten Satzungen.
[5] Ebenso Kerithoth 13b.

den Schriftauslegungen gemeint, die man im Textworte חֻקִּים angedeutet fand, also halachische Auslegungen. Die Halachasätze selbst, welche das Resultat dieser Auslegungen bilden und durch sie mit dem Bibeltexte verknüpft werden, heissen הֲלָכוֹת (s. oben S. 42). מִדְרָשׁוֹת und הֲלָכוֹת sind also die einander ergänzenden Theile des Gesetzesstudiums. Daher werden die Worte in Lev. 10, 11 אשר דבר ה׳ אליהם, die zu dem mit מדרשות erklärten החקים gehören, so gedeutet: אלו ההלכות, S z. St. (46 d unt.)[1]. Vgl. auch den oben (S. 43) citirten Ausspruch über den Dekalog: כמה מדרשים[2] יש בו כמה הלכות יש בו; ferner die ebendaselbst erwähnte Controverse über den Begriff der Mischna.

Anstatt des Plurals מִדְרָשׁוֹת diente auch der Singular מִדְרָשׁ dazu, um die Gesammtheit der Schriftauslegungen (speciell der halachischen) zu bezeichnen. Namentlich steht in der Aufzählung der Disciplinen des Traditionsstudiums — der מִשְׁנָה im weitesten Sinne — immer an erster Stelle מִדְרָשׁ; dann folgen הֲלָכוֹת und הַגָּדוֹת[3]. S. oben S. 34 f. — Für מִדְרָשׁ findet sich auch der vollere Ausdruck: מִדְרַשׁ חֲכָמִים, S zu 26, 14 (111 b 26 29)[4].

Das Wort מִדְרָשׁ wird schon in dem biblischen Buche der *Chronik* (II, 13, 22 und 24, 27) angewendet, doch schwerlich in der durch die tannaitische Litteratur bezeugten Bedeutung. An der ersteren Stelle wird das Wort in der *Septuaginta* mit βιβλίον wiedergegeben, an der zweiten, wo es mit סֵפֶר vebunden ist, mit γραφή. Thatsächlich wird מדרש beim Chronisten nichts anderes bedeuten als Buch, Schrift, insofern das Buch Gegenstand der Forschung, des Studiums ist, sowie die Bibel מִקְרָא heisst, als

---

[1] In Kerithoth 13 b der Singular זו הלכה. [2] Das ist vielleicht durch die sonst allein vorkommende Pluralform מדרשות zu ersetzen. [3] S. oben (S. 35), Art. הַגָּדָה. Besonders beachtenswerth ist eine Stelle in T (Sota 7, 20, der Erfurter Codex ist hier lückenhaft; den vollständigen Text bietet *Zuckermandel*, S. 309, in der Note). Hier ist Prov. 24, 27 auf die Disciplinen des Studiums gedeutet und zwar in folgenden verschiedenen Versionen: 1. מקרא, משנה, מדרש; 2. משנה, מדרש, הלכות; 3. מדרש, הלכות, אגדות; 4. הלכות, אגדות, תלמוד. In No. 3 und 4 sind die drei Traditionsdisciplinen genannt, da מדרש = תלמוד. In No. 1, 2 bedeutet משנה die gesammte Tradition, von deren Einzelfächern in 1. nur eines, in 2. zwei genannt sind. In der Bar. Sota 44 a findet sich nur No. 1, jedoch תלמוד statt מדרש. [4] Der bab. Talmud, Kidduschin 49 b oben, hat auch den Ausdruck מִדְרַשׁ תּוֹרָה, um das Wort תּוֹרָה zu erklären, mit welchem *Jochanan* die Disciplin der halachischen Exegese bezeichnet hatte. — Zum Ausdrucke מִדְרַשׁ סוֹפְרִים, mit dem *Halachoth gedoloth* Ende die alten Midraschwerke zum Pentateuch — mit Ausnahme des Torath Kohanim (zu Leviticus) — bezeichnet werden, s. *Friedmanns* Einleitung zu M (p. XLVIII).

Gegenstand des Lesens (vgl. Jes. 34, 16: דרשו מעל ספר ה׳ וקראו). Das an der zweiten Stelle sich findende סֵפֶר ist entweder erklärende Glosse, oder מִדְרַשׁ סֵפֶר ist eine pleonastische Verbindung, wie מְגִלַּת סֵפֶר. Die Septuaginta bietet nur ein Wort.

מָה, Fragepartikel: was? Auch in Vergleichungssätzen, in denen die beiden Glieder der Vergleichung durch מה und אף (sowie — so auch) eingeleitet werden, war מה ursprünglich fragender Bedeutung. Z. B. Naẓir IX Ende: מה מורה האמורה בשמשון נזיר אף מורה האמורה בשמואל נזיר. Das heisst eigentlich: *Was* bed. מוֹרָה in Richter 13, 5? Dass Simson ein Nasiräer war. *Auch* I Sam. 1, 11 bed. מוֹרָה, dass Samuel ein Nasiräer war [1]. Es bedarf keiner weiteren Beispiele für diese so überaus häufige Art, zwei Bibelstellen mit einander zu vergleichen. Nur folgende Mischnastellen seien noch citirt: Sabbath IX, 1; Joma VIII, 9; Chullin V, 5. — S. auch oben (S. 77), Art. כאן. — Ueber מה תלמוד לומר s. unt., Art. תַּלְמוּד [2].

מִיָּד. S. ob. (S. 68), Art. יָד.

מִכָּאן. S. ob. (S. 76), Art. כָּאן.

מַמָּשׁ, Subst. zum Verbum משש, im Piel tasten, greifen. Das Wort bed. das Greifbare, Wesenhafte, Wirkliche. Z. B. מראה העור . . . לא ממשו, S zu 13, 32 (66b 8) [3]. — Als Adverbium hat מַמָּשׁ denselben Sinn, wie וַדַּאי in der oben (S. 48) angegebenen ersten Bedeutung. M zu 12, 37 (14b 21, *El. b. Hyrkanos*): סכות ממש [4]. Derselbe Tannait in Sd zu 21, 13 (113a 6): אביה ואמה ממש, im Gegensatze zu *Akiba's* bildlicher Auffassung [5]. Sd zu 11, 13 (80a 3): או אינו אלא עבודה ממש. M zu 22, 29 (97b 19, in Bezug auf Lev. 22, 27): או אינו אלא תחת אמו ממש. M zu 19, 20 (65b 17): יכול ממש שירד הכבוד. S zu 10, 1 (45c 13, *Ismael*): יכול אש זרה ממש. S zu 26, 38 (112b 21): יכול אובדן ממש. Jer. Sanh. 20c (in Bezug auf I Kön. 11, 1, *Simon b. Jochai*): אהב ממש לזנות [6]. Bar. Baba Kamma 83b und 84a (in Bezug auf Lev. 24, 20): או אינו אלא עין ממש [7]. Bar. Sanh. 64a (in Bezug auf Deut. 4, 4): דבוקים ממש [8].

---

[1] So richtig *Jastrow*, 736a. Unrichtig erklärt *H. Sachs*, Die Partikeln der Mischna S. 48, dieses מה mit „was das anbelangt". — Vgl. auch die Formel מה מצינו ב . . . אף . . ., unt. Art. מצא. [2] Weiteres zur Partikel מָה s. *Geiger*, Jüd. Zeitschrift VIII, 180f. [3] Vgl. טעמו וממשו, Ab. ẓara 67a; טעמו ולא ממשו, Chullin 108a. [4] S. Ag. d. Tann. I, 119. [5] S. dieselbe Controverse zu Ruth 2, 11, oben S. 49, Anm. 2. [6] S. Ag. d. Tann. I, 393; II, 123. [7] In der zweiten Baraitha ist *Simon b. Jochai* der Autor, in der ersten *Dosithai b. Jehuda*, der in S. b. J.'s Namen zu tradiren pflegt (s. Ag. d. Tann. II, 390). [8] Beispiele für die Ersetzung von ודאי durch ממש s. oben S. 49, Anm. 2.

מְנַיִן, zusammengezogen aus מִן אַיִן, s. v. wie מֵאַיִן[1]. Diese Fragepartikel wird im tannaitischen Midrasch fortwährend angewendet, sei es wo nach dem biblischen Ursprunge einer These, einer Halacha, sei es wo im Laufe der Discussion, zu einer aus dem Bibeltexte ohne weiteres zu folgernden These, nach der Berechtigung einer Erweiterung der These gefragt wird. Beispiele der selbständigen Frage (bei der die Antwort entweder mit שֶׁנֶּאֱמַר oder mit תלמוד לומר eingeleitet wird): M zu 12, 6 (5a 14 19); 17, 14 (55b 20 24 31 33 34 36 38 39); S zu 1, 5 (6b 1); Terumoth III, 7; Sabbath IX, 1—4; Sanhedrin I, 6. Zuweilen lautet die Frage vollständig so: מנין אתה אומר, M zu 12, 6 (5b 30); 14, 25 (32a unt.); 14, 31 (33b 10 11); Sn zu 10, 34 (22a 9)[2]. — Innerhalb der exegetischen Erörterung wird die feststehende These mit אֵין לִי אֶלָּא eingeleitet, die daran geknüpfte Frage mit מְנַיִן geschlossen, die Antwort mit תַּלְמוּד לוֹמַר eingeleitet. S. die oben (S. 4) unter אֵין gebrachten Beispiele[3]. — In Sn zu 29, 35 (55b 1) ist unter dem Einflusse der Terminologie des babylonischen Talmuds מנא לן an die Stelle von מנין gesetzt.

מסר. Kal מָסַר, übergeben, überliefern. Im Targum wird oft נָתַן, zuweilen הִסְגִּיר mit מְסַר übersetzt. In Aboth I, 1 משה קבל תורה מסיני וּמְסָרָהּ . . . ist nicht die Ueberlieferung der mündlichen Lehre allein gemeint, sondern die der gesammten Lehre, wie sie Moses am Sinai empfangen hat, der schriftlichen und mündlichen[4]. Daher bedeutet מָסוֹרֶת nicht bloss mündliche Ueberlieferung, sondern auch — und dann vorzugsweise — die auf den schriftlichen Text sich beziehende Ueberlieferung (s. den nächsten Artikel). Das Verbum ist in tannaitischen Texten selten. Sd zu 16, 8 (119b 33): לֹא מְסָרוֹ הכתוב אלא לחכמים. Die Schrift hat es — nämlich die genaue Bestimmung der Tage, an denen und das, welche Arbeit verboten ist — den Weisen übergeben, es ihnen überlassen. T 458 32 (Edujoth Ende): אבל מוֹסְרִין אותן לבניהם ותלמידיהם (vgl. j. Jebamoth 9d oben, b. Kidduschin 71a): die Weisen überliefern die Namen der Familien, deren Legitimität angefochten wurde, ihren Kindern und Schülern. Bar. Kiddu-

---

[1] *Blau*, Magyar-Zsidó Szemle (Ung.-Jüdische Revue), IX, 710f., führt aus, dass מְנַיִן durch Differenzirung von מֵאַיִן geschieden wurde und nur nach der Ursache, speciell nach dem biblischen Ursprunge fragt. [2] Vgl. die Anwendung der Formel מכאן אמרו, oben Art. כָּאן. [3] S. auch *Levy* III, 145a.
[4] S. oben S. 89, Anm. 2. — מסר von der Ueberlieferung schriftlicher Belehrung s. in einem Ausspruche *Jehuda's I*, j. Joma 41a unt.: והיו מוסרין את המגילה הזאת אלו לאלו (ebenso j. Schekal. 49a 28).

schin 71a, von der mündlichen Ueberlieferung des Gottesnamens: היו מוסרין אותו.

מָסֹרֶת, Ueberlieferung. Es ist das in Ez. 20, 37 vorkommende Wort, und daher wie dort auszusprechen, nicht etwa מַסּוֹרֶת[1]. *Targum* und *Theodotion* bezeugen, dass das Wort in Ezechiel in der Bed. „Ueberlieferung“ verstanden wurde; man hat also das in der Schulsprache in dieser Bedeutung lebende Worte ebenso ausgesprochen, wie an der erwähnten biblischen Stelle. Beispiele. Schekalim VI, 1: מסורת בידם מאבותיהם ששם הארון גנוז; j. Joma 41a 50, j. Schekalim 48d unt., 49a 9: מסורת היא בידינו מאבותינו שהבית הזה עתיד ליחרב; j. Joma 41a unt., j. Schekalim 49a 21: מסורת בידי מאבותי שלא להראותו לביריה[2]. In keinem dieser Beispiele, sowie auch in keinem der in der Anmerkung citirten nachtannaitischen Beispiele handelt es sich um Ueberlieferung religiöser Satzungen, sondern um Ueberlieferung von geschichtlichen oder sonstigen Kenntnissen. Die so gekennzeichneten Ueberlieferungen gehören also ins Gebiet der Agada. Thatsächlich werden von amoräischen Agadisten verschiedene Angaben, die den in den eben angeführten Beispielen ähnlich sind, als מסורת אגדה bezeichnet[3]. Auch wo מסורת bei einem halachischen Gegenstande angewendet wird, wie in dem Ausspruche des Amora *Jizchak* (Chullin 63b): עוף טהור נאכל במסורת, handelt es sich nicht um die Satzung selbst, sondern um die Kenntniss von Daten, in diesem Beispiele um die überlieferte Kenntniss der Thatsache, dass irgend ein Vogel zu den reinen, rituell geniessbaren Vogelgattungen gehöre[4]. Für Ueber-

---

[1] S. *meine* Ausführungen in J. Qu. Review III, 785—790, als richtig anerkannt durch *Schürer*, Geschichte des jüdischen Volkes II³, 328.

[2] Aus nachtannaitischen Texten, die aber zum Theile auf älteren Quellen beruhen können: מסורת בידינו מאבותינו אמוץ ואמציה אחים היו, Megilla 10b, Sota 10b (s. Ag. d. pal. Am. II, 355, 1). מסורת בידם מאבותם שיהודה הרג את עשו, j. Kethub. 25c 24 (להם st. בידם), j. Gittin 47b 11. מסורת בידי מאבותי שלא ללמד אגדה לא לבבלי ולא לדרומי, j. Pesachim 32a unt. (s. Ag. d. pal. Am. I, 60). In einer Agada zu Gen. 34, 30, Jakob in den Mund gelegt: מסורת היא בידי הכנעניים שהן עתידין ליפול בידי, Gen. r. c. 80 Ende. — היה הדבר מסורת ביד משה, Exod. r. c. 43 (3), s. Ag. d. pal. Am. I, 515.

[3] Lev. r. c. 18 (2), *Simon*: מסורת אגדה היא חירם בעל אמו של נבוכדנצר (Ag. d. pal. Am. II, 453, 4). — Pesikta 65b, Pes. r. c. 17 (88b), *Jehuda b. Pazzi* (d. i. J. b. Simon): מסורת הגדה היא כי שרח בת אשר כשירדה למצרים כדנוה בריחים (ib. III, 176, 4). — J. Baba Bathra c. 6 Ende (15c), *Tanchuma:* מסורת אגדה היא שאין מקום דביר עולה מן המנין.

[4] Die Erklärung des Wortes במסורת wird dort unmittelbar so gegeben: נאמן הצייד לומר עוף זה טהור מסר לי רבי. Vgl. *Löw*, Gesamm. Schriften I, 304. — Vgl. auch Gen. r. c. 81 Ende, die Bemerkung *Eleazar b. Pedaths* (Ag. d. pal. Am. II, 42) zu Jos. 11, 13 (die Verbrennung Chazors): במסורת שרפה הק"בה אמר למשה ומשה אמר ליהושע.

lieferungen religionsgesetzlichen Inhaltes diente der Ausdruck הֲלָכָה (s. diesen Art.). Hingegen wurde die Anwendung von מסורת, von den angeführten Beispielen abgesehen, auf die den geschriebenen Text der Bibel, zunächst des Pentateuchs betreffende Ueberlieferung beschränkt. Das wird besonders aus der These יֵשׁ־אֵם לַמָּסוֹרֶת ersichtlich, welche nebst der ihr gegenüberstehenden These יֵשׁ־אֵם לַמִּקְרָא im Art. מִקְרָא besprochen werden wird. Wenn nun *Akiba* in einer seiner Sentenzen sagt: מָסוֹרֶת סְיָג לַתּוֹרָה „die Ueberlieferung ist ein Zaun für die Thora“ (Aboth III, 13), so haben wir kein Recht, hier das Wort מסורת in einem anderen Sinne, als dem zuletzt erwähnten zu verstehen. Vielmehr müssen wir annehmen, dass *Akiba*, in dessen Schriftauslegung gerade die Rücksicht auf die kleinsten Einzelheiten des geschriebenen Textes, ja sogar — nach der bekannten Legende *Rabs* (Menachoth 29 b) — auf die Krönlein der Buchstaben charakteristisch und epochemachend war, als jenen schützenden „Zaun für die Lehre“ den zu machen die „Männer der grossen Versammlung“ empfohlen hatten (Aboth I, 2), die sorgfältige Ueberlieferung des Bibeltextes erkannte. Man darf daher ohne weiteres in Akiba's Spruche den leitenden Gedanken jener Disciplin erkennen, welche den Namen Massora trägt[1] und den Bibeltext und dessen kleinste Einzelheiten zu bewahren und mit allerlei mnemonischen Hilfsmitteln und systematischen Regeln festzustellen sich bemühte[2].

---

[1] Die Aussprache מָסוֹרָה oder מְסוֹרָה ist eine auf מָסוֹרֶת beruhende Punktirung der Schreibung מסרה; diese kommt in der talmudisch-midraschischen Litteratur noch nicht vor. Die Wortform מסרה, die in nachtalmudischer Zeit aufkömmt, ist aber מֹסֵרָה, Plur. מֹסֵרוֹת gelesen worden, in Anlehnung an den biblischen Ortsnamen (Deut. 10, 6; Num. 33, 30). Die Aussprache מַסּוֹרֶת hat keine geschichtliche Grundlage und ist erst in neuerer Zeit aufgekommen. S. Näheres in meinem S. 107, Anm. 1 erwähnten Artikel. Die Erörterung *Königs*, Einl. in das A. T., S. 38 f., kann nicht als Widerlegung der meinigen betrachtet werden.

[2] *Samuel b. Jizchak*, ein palästin. Amora vom Anfang des 4. Jahrhunderts deutet den Ausdruck בִּכְתָב, I Chron. 28, 19, so: זו המסורת, j. Megilla 70 a oben. In Midr. Samuel c. 15 Ende dafür: מלמד שניתנה במסורת. D. h. die Beschreibung des Heiligthums, die David seinem Sohne Salomo übergab, wurde in einem durch genaue Ueberlieferung geschützten Texte gegeben. (S. Die Ag. d. pal. Am. III, 45). — Die *Gelehrten von Caesarea* (im 4. Jahrhunderte) sahen in den Worten, mit welchen Neh. 8, 8 die sorgfältige Vorlesung der Thora durch die Leviten erzählt wird, die Massora angedeutet: מיכן למסורת, Gen. r. c. 36 Ende (s. oben S. 87, Anm. 4). Im jer. Talmud, Megilla 74 d 49, ist diese Deutung in den Ausspruch *Chananels* (*Rabs*) über Neh. 8, 8, welchem die Meinung der Caesareenser angefügt ist, aufgenommen: ויבינו במקרא זה המסורת. Dass dies unrichtig ist, beweist die Version dieses Ausspruches im bab. Talmud, Megilla 3 a, Nedarim 37 b, wo die Deutung אילו המסורות (gleichbedeutender Plural von זה

Es sei noch M zu 19, 3 (62b 5) erwähnt. Dort werden die Worte „ihr habet gesehen“ in der Botschaft Gottes an Israel so paraphrasirt: לא במסורת אני אומר לכם. Hier ist das durch Ueberlieferung Gewusste dem Selbsterfahrenen, Gesehenen, entgegengesetzt [1].

מעט. Piel מִעֵט (geschr. מיעט), eigentlich verringern, in exegetischem Sinne: wegnehmen, ausschliessen; Gegensatz zu רִבָּה, eig. vermehren, in exegetischem Sinne: hinzufügen, einschliessen, einbeziehen. Diese beiden Ausdrücke bezeichnen eine bibelexegetische Methode, als deren Urheber *Nachum aus Gimẓô* [2] genannt wird; von diesem lernte sie *Akiba*. T 446 26 (Schebuoth 1, 7): ר' עקיבא . . . היה דורש רבויין ומיעוטין שכך למד מנחום איש גם זו. *Jochanan* berichtet so darüber (Schebuoth 26b): ר' עקיבא ששימש את נחום איש גם זו שהיה דורש את כל התורה כולה בריבה ומיעט איהו נמי דורש ריבה ומיעט. In der Anwendung dieser Methode wird im Midrasch *Akiba's* besonders die Formel angewendet: אַחַר שֶׁרִיבָּה הַכָּתוּב מִיעֵט, s. S zu 1, 2 (4c 7); 1, 6 (6c unt.); 1, 13 (8a unt.) [3]. Das von *Jochanan* in seinem erwähnten Berichte citirte Musterbeispiel besteht in einer Ausführung *Akiba's* zu Lev. 5, 4. Sie lautet: או נפש כי תשבע ריבה להרע או להיטיב מיעט לכל אשר יבטא האדם חזר וריבה ריבה ומיעט וריבה ריבה הכל מאי ריבה ריבה כל מילי ומאי מיעט מיעט דבר מצוה [4]. Die in diesem Beispiele angewendete Norm entspricht der 6. Regel *Ismaels*. Subject zu ריבה und מיעט ist auch hier הכתוב [5]. Aus M sei erwähnt: zu 21, 6 (77b 8): שמיעט הכתוב; ib. (Z. 9): שריבה הכתוב. Ohne Subject: zu 12, 4 (4a 24) במכסת נפשות ריבה. — Auch wenn die Ausschliessung durch das dem betreffenden Textworte angehängte לְמַעֵט ausgedrückt wird (vgl. oben, S. 74, להוציא), ist als Subject הכתוב zu denken. S zu 1, 1 (3d 4): אליו למעט את אהרון. Dieser Formel entspricht für die Einschliessung לְרַבּוֹת (vgl. oben, S. 8, להביא). Als *Akiba* die Methode des Ausschliessens und Einschliessens auf Lev. 7, 12 anwendete, wies das *Eleaẓar b. Aẓarja* mit den Worten zurück: אפילו אתה אומר כל היום כולו בשמן למעט בשמן לרבות איני שומע לך. S zu 7, 12 (34d unt.) [6].

המסורת, bei *El. Levita*, Mas. Hamas., 3 Einl. Anf.: אלו מסורת) als abweichende Meinung (ואמרו לה) dem Ausspruche angefügt ist.

[1] Ueber מוסרות החכמה, Tanch. ואתחנן Ende (ed. Buber III, 13) s. Die Ag. d. pal. Am. I, 81, 2. [2] S. Die Ag. d. Tann. I, 61—64. [3] Nach *Hoffmann's* Bemerkung (Zur Einleitung, S. 31) „hat der babylonische Talmud dafür stets: אחר שריבה הכתוב ומיעט“. [4] S. die Uebersetzung dieser Stelle bei *Levy*, III, 187a. Statt מאי hiess es in der Baraitha ursprünglich מה, statt כל מילי : כל דבר.

[5] Vgl. Bar. R. Hasch. 9b, *Jose b. Chalaftha*: מאחר שמקרא אחד מְרַבֶּה ומקרא אחד מְמַעֵט. [6] S. oben S. 42, Anm. 4 Ende.

Zuweilen ist der Ausleger das Subject zu מִעֵט. So in der in S öfters vorkommenden Formel ... אם מְעַטְתִּים מ ... לא אֲמַעֲטֵם מ: zu 1, 2 (4a 17 21); 1, 4 (5c unt.); 2, 15 (13a 11); 7, 29 (39a b). An diesen Stellen findet sich auch נִתְמַעֵט als Passivum zu מִעֵט, ausgeschlossen werden.

מִעוּט (geschr. מיעוט), Nom. act. zu מִעֵט, die Ausschliessung. In S lautet eine ständige Formel הרי אלו מיעוטים, die angewendet wird, wo einer Reihe von Wörtern des Textes ausschliessende Bedeutung zuerkannt wird. Zu 4, 27 (21c 10); 6, 2 (29a 15); 11, 10 (50b 1). Vgl. S zu 7, 18 (36d 18). Die dreizehn Stellen, an denen im Pentateuch besonders hervorgehoben wird, dass Gottes Anrede sich nur an Moses — also nicht auch an Aharon — richtete, kennzeichnet *Jehuda b. Bathyra* so (Sn zu 7, 89, 15b 18): הרי שלשה עשר מיעוטים מיעט אהרון מכל דברות שבתורה. In S zu 1, 1 (4d 5) kurz: י״ג מיעוטין. — Mit ריבויין ומיעוטין bezeichnet man die ganze durch *Akiba* von *Nachum* überkommene exegetische Methode; s. den im vorhergehenden Artikel citirten Bericht in T. Im anderen Berichte wird als Inhalt dieser Methode die Deutung gewisser Partikeln des Bibeltextes angegeben, von denen die einen, wie אַךְ und רַק, ausschliessende, die anderen, wie אֶת und גַּם, einschliessende Bedeutung haben: אכין ורקין מיעוטין אתין וגמין ריבויין, Gen. r. c. 1 (14); אתים וגמים ריבויים אכים ורקים מיעוטים, j. Berach. 14b 69, j. Sota 20c 62[2]. — Von den Zweiunddreissig Regeln haben die ersten vier diese im Sinne der Methode *Akiba's* gedeuteten Partikeln zum Gegenstande. Die zweite Regel heisst מִיעוּט und betrifft ausser אַךְ und רַק auch מִן. Die vierte Regel heisst מִיעוּט אַחַר מִיעוּט und betrifft Texte, in denen zwei jener Partikeln verbunden sind, wie in Num. 12, 2. — Ueber רבוי אחר מיעוט in der halachischen Exegese s. unt., Art. רִבּוּי[3].

מִעוּט bed. als Substantiv die Minderheit (im Gegensatze zu רוֹב, Mehrheit). In der Bedeutung Minimum findet sich das Wort in Sätzen wie מיעוט דורות שנים, M zu 12, 14 (8b 7); מיעוט דלתות שנים, M zu 16, 13 (49a unt.); מיעוט ימים שנים, S zu 15, 25 (79a 11)[4].

מוּעָט (aus מְמֻעָט gekürzt) Adj., wenig; opp. מְרֻבֶּה, viel. Eine

---

[1] S. oben, Art. דִּבֵּר (S. 16). Zur Sache s. Die Ag. d. Tann. I, 382.

[2] Ueber diese Berichte und die parallelen Berichte des bab. Talmuds s. Die Ag. d. Tann. I, 62f.

[3] Zur Geschichte der Regeln des רִבּוּי und מִעוּט s. *Schwarz*, Die hermeneutische Analogie, S. 125f., S. 184.

[4] Vgl. Nidda 38b ob. (in Bezug auf I Sam. 1, 20): מיעוט תקופות שנים מיעוט ימים שנים. Vgl. damit Midr. Sam. c. 3 (2): לתקופות לאחר שתי תקופות.

Regel *Akiba's* lautet (S zu 15, 25, 75a 2)[1]: כל ששמועו ושמועו מרובה מועט תפשתה המרובה לא תפשתה תפשתה המועט תפשתה. D. h.: Wenn ein Textwort so verstanden werden kann, dass es Vieles, aber auch so, dass es Weniges bedeutet, wie im Texte ימים, Tage: dann hast du, wenn du das Viele ergreifst, nichts ergriffen, wohl aber, wenn du das Wenige ergreifst (das Minimum ist sicher und in dem Mehr, das angenommen werden könnte, enthalten — s. vor. Artikel am Ende —, die Vielheit ist unbestimmt und unbeweisbar)[2]. Eine Regel der Schule *Akiba's* lautet: בכל מקום הכתוב פורט את המועט. Ueberall specificirt die Schrift die Minderheit. Sd zu 14, 4 (94b 8), in Bezug auf die Aufzählung der reinen Thiere; 14, 15 (95a 15), in Bezug auf die Aufzählung der unreinen Vögel[3]. — לשון מרובה, לשון מועט s. oben, S. 99. — Die verkleinernde Ausdrucksweise (im Gegensatze zur hyperbolischen Ausdrucksweise) bed. לשון מועט in dem Ausspruche *Simon b. Gamliels II.* (Gen. r. c. 22, 10): בשלשה מקומות דברו הכתובים בלשון מועט. Es sind die drei Bibelstellen (Gen. 4, 11, Num. 16, 30, Richter 11, 35), an denen von der Erde der Ausdruck פצה פה (nicht פתח פה oder פער פה) gebraucht wird[4].

מַעַל. Mit diesem sonst nirgends vorkommenden Terminus benennt die 28. der Zweiunddreissig Regeln die Paronomasie, wie sie in Jerem. 23, 38f. und in Jes. 30, 16 angewendet ist. In dem gewöhnlichen Texte der Baraitha hat מַעַל mit dem Namen der 27. Regel, נֶגֶד, den Platz gewechselt; doch passt נֶגֶד nur in die 27. Regel, und der richtige Thatbestand findet sich auch in dem Texte der Baraitha, wie er von *Jehuda Hadassi* geboten wird[5]. Wieso מעל das Wortspiel bedeutet, ist nicht klar. Bei Hadassi lautet der Text der 28. Regel: ומנין על שדורשין באגדה, was — nach der Analogie der übrigen Regeln — umgestellt werden muss: ומנין שדורשין על באגדה. In diesem עַל, nicht מעל, haben wir vielleicht die ursprüngliche Gestalt des Terminus. Dieser wäre nichts anderes als die Abkürzung des die Paronomasie bezeichnenden vollen Ausdruckes, wie er sich in der nachtannatischen Agada findet, nämlich: לשון נופל על הלשון. S. Gen. r. c. 18 (4),

---

[1] Citirt j. Joma 40a 16. [2] Im babylon. Talmud wird diese Regel (anonym) so citirt: תפשת מרובה לא תפשת תפשת מועט תפשת, Chagiga 17a, R. H. 4b, Joma 80a, Sukka 5b, Kidduschin 17a, Chullin 138a, Arachin 4b. Fast an allen diesen Stellen ist תפשת mit ש (nicht ס) geschrieben, an einigen mit ה am Ende, wie in S. [3] Vgl. den Ausspruch *Jehuda's I*, Chullin 63b. [4] S. Die Ag. d. Tann. II, 331, 5. [5] S. Die Ag. d. Tann. II, 297; Monatsschrift, 40. Jhg. (1896), S. 20.

c. 31 (8) [1]. In diesem, wahrscheinlich älteren Ausdrucke ist עַל das charakteristische Wort und diese Präposition wird in unserer Regel als Terminus benützt, wie in der benachbarten Regel die Präposition נֶגֶד. Zu עַל wurde nun wie bei anderen Regeln die an das Verbum דורשין anknüpfende Präposition מִן hinzugefügt, und es wurde: מֵעַל. Dieses מעל wurde nun missverständlich als מַעַל verstanden, zu dem aufs neue die Präposition מן hinzutrat: ממעל.

מַעֲשֶׂה, That, Thatsache, Wirklichkeit, thatsächlicher Inhalt; Begebenheit, Geschehniss, Erzählung, Bericht. Im *Ismael*'schen Midrasch wird öfters die Annahme abgewiesen, dass die vom Bibeltexte dargebotene Reihenfolge eine Rangfolge der betreffenden Personen oder Sachen bedeute. Die abgewiesene Annahme ist so formulirt: כָּל־הַקּוֹדֵם בַּמִּקְרָא קוֹדֵם בַּמַּעֲשֶׂה, „was in dem Bibeltexte vorangeht, geht auch in der Wirklichkeit voran". M zu 12, 1 (1a), mit den Beispielen: Himmel und Erde (Gen. 1, 1, hingegen Gen. 2, 4); die drei Stammväter (Exod. 3, 6, hingegen Lev. 26, 42); Moses und Aharon (Exod. 12, 1, hingegen 6, 26); Vater und Mutter (Exod. 20, 12, hingegen Lev. 19, 3). — M zu 20, 12 (70a 20): Vater und Mutter. — Sn zu 27, 1 (49b ob.): die Töchter Zelofchads (Num. 27, 1, hingegen ib. 36, 11); zu 10, 3 (19a 8) und zu 30, 2 (55b 22): Gemeinde und Fürsten (Num. 10, 3. 4, hingegen 27, 1) [2]. — מַעֲשֵׂה הַפָּרָשָׁה „der Inhalt des Abschnittes" mit nachfolgendem ב: Sn zu 6, 23 (11b 30); 8, 2 (16a 2); ohne הפרשה: M zu 12, 19 (11a 1); Sn zu 6, 23 (11b 36) [3]. — בִּשְׁעַת מַעֲשֶׂה, im Zeitpunkte, für welchen das Gebot thatsächlich gegeben wurde, im Gegensatze zu לַדּוֹרוֹת, die künftigen Generationen, die Zukunft. Sn zu 5, 1 (1a 10); S zu 10, 6 (47a 20).

Die 13. der Zweiunddreissig Regeln lautet: כלל שאחריו מעשה ואינו אלא פרטו של ראשון. Als Beispiele führt die Baraitha an: Gen. 1, 27, wo im Allgemeinen die Schöpfung des Menschen berichtet wird, während die Einzelheiten des Berichtes (פְּרַט מַעֲשָׂיו) in Gen. 2, 7ff. folgen [4]. Vgl. S zu 8, 14 (41c 6): כשהוא פורט את מעשיו.

מַעֲשֵׂה בְרֵאשִׁית, der Bericht von der Schöpfung: Gen. 1. Chagiga II, 1; S zu 22, 28 (s. oben, Art. להלן); T 228 6; Zweiunddreissig Regeln, No. 12. — מַעֲשֵׂה מֶרְכָּבָה, der Bericht vom Thronwagen: Ezech. 1. Chagiga II, 1; Bar. Sukka 28a (in Megilla IV

---

[1] S. Die Ag. d. pal. Amor. II, 446, 1; III, 73, 4. [2] Vgl. T Kerithoth Ende; Die Ag. d. Tann. II, 106, 3. [3] Statt לכהנים l. בכהנים. Vgl. den gewöhnlichen Anfang von Erzählungen: . . מעשה ב. [4] Dazu, auch nach dem zweiten Beispiele, die unten, im Art. סבר citirte Bemerkung: . . . השומע סבור.

Ende nur מרכבה). Mit diesen beiden Benennungen von Gen. 1 und Ez. 1 werden auch die an diese Abschnitte geknüpften Erläuterungen und Speculationen kosmogonischen und theosophischen [1] Inhaltes bezeichnet. — Andere mit מעשה zusammengesetzte Bezeichnungen biblischer Berichte: מעשה לוט ובנותיו (Gen. 19, 30—38), T 228 6 (Megilla g. Ende); מעשה ראובן (Gen. 35, 22), Megilla IV, 10; מעשה יהודה ותמר (oder מעשה תמר, Gen. 38), Megilla ib., T 228 7; מעשה עגל הראשון (Exod. 32, 1—6), Meg. ib., T 228 7; מעשה עגל השני (Exod. 32, 21—24), Meg. ib., T 228 14; מעשה פלגש בגבעה (Richter 19, 22 ff.), T 228 9; מעשה אמנון ותמר (II Sam. 13, 1—23), T ib. (Megilla: מעשה דוד ואמנון); מעשה אבשלום בנשי אביו (II Sam. 16, 20—23), T 228 10.

מִפְנֶה. S. unt., Art. פנה.

מִפְּנֵי. Mit der Frage מִפְּנֵי מָה אָמְרָה תוֹרָה leitet *Akiba* eine Reihe von Aussprüchen über die Symbolik der Festesgebräuche ein. Bar. Rosch Haschana 16 a [2]. Mit denselben Worten leitet *Simon b. Jochai* seine Fragen nach den Gründen biblischer Gebote ein; und ebenso sind die ähnlichen Fragen der Schüler Simon b. Jochai's an ihren Meister eingeleitet [3]. Die kurze Frage מפני מה dient M zu 15, 19 (44 a 12) dazu, um anzugeben, dass mit Exod. 15, 19 das im vorhergehenden Verse Gesagte begründet ist: ה׳ ימלוך לעולם ועד מפני מה כי בא . . Ebenso T 47 27 (Demai 2, 27), zu Deut. 18, 4 f. ראשית דגנך מפני מה כי בו בחר . . — S. noch מפני הכתוב שבתורה, Bikkurim I, 3; Challa IV, 10.

מְפֹרָשׁ. S. unt., Art. פרש.

מצא. Kal מָצָא. Im tannaitischen Midrasch wird das Verbum sehr häufig beim Hinweise auf allgemeine, aus der heiligen Schrift sich ergebende Thesen oder Anschauungen oder geschichtliche Daten angewendet, und zwar in den zwei Formeln: אַתָּה מוֹצֵא „du findest", מָצִינוּ (st. מָצָאנוּ) „wir haben gefunden" [4]. Diese Formeln gehören zu den dramatischen Elementen dieser Kunstsprache.

1. Sehr gewöhnlich ist וכן אתה מוצא, namentlich im Midrasch der Schule *Ismael's*, dem auch die sonstigen Beispiele für אתה

---

[1] Bei *Levy* III, 197 a, Z. 28 l. Theosophie st. Theogonie. [2] In T 197 f. (Sukka 3 Ende), vgl. T 210 ob. (R. H. 1, 12), fehlt die Form der Frage. S. Die Ag. d. Tann. I, 334 f. [3] Kidduschin 2 b, Nidda 31 a. S. Die Agada d. Tann. II, 104. — Vgl. den im bab. Talmud (B. Kamma 107 a und sonst) oft wiederholten Ausspruch *Rabba b. Nachmani's*: מפני מה אמרה תורה מודה במקצת הטענה ישבע . . . [4] Dem מְצָאתִיו in T 46 10 (Demai 1, 14) entspricht in j. Demai 23 c 65: לְמַדְתִּיהָ.

מוצא zumeist angehören. M zu 12, 1 (2a 13); ib. (2b 3); 12, 22 (11b unt.); 12, 41 (16a 9 16); 14, 20 (30b 3); 15, 1 (34b 8); ib. (35b 28); 15, 6 (38b 30 33); 17, 15 (56a 29); 18, 1 (57a 23 25 26, 57b 3). Sn zu 10, 29 (20b 4). Sd zu 6, 7 (74a 29 31); 11, 10 (76a 1); 32, 15 (136a 19 24). T 300 20 (Sota 4, 11). — Andere Beispiele: . . . אתה מוצא בכל מקום וכאן . ., M zu 14, 19 (30a unt.)[1]. — אתה מוצא שכל מקום . . ש, Sn zu 10, 34 (22b 32). — אתה מוצא ש . ., M zu 12, 24 (31b 35). — הא בכל מקום אתה מוצא, M zu 12, 1 (2a 17); ib. (2b 14). — Ueber כל מקום שאתה מוצא s. unt., S. 116. — כמו שאתה מוצא, Zweiunddreissig Regeln, No. 11 Ende. — ואי אתה מוצא . ., M zu 12, 6 (5a 16)[2].

2. וכן (שכן) מצינו. M zu 15, 22 (44b 8 9); 19, 2 (62a 23); 22, 3 (89b 20). Sn zu 12, 3 (27a unt.); S zu 22, 29 (99d 5). Sanhedrin II, 2, 3; IV, 5; Menachoth IV, 3; Arachin III, 5. T 183 17 (Kippurim 2, 3). — מצינו. M zu 12, 43 (17a 15); Sd zu 6, 8 (75a 5). Kidduschin IV, 13. T 3 12 (Berach. 1 Ende). — מצינו בכל מקום. Sn zu 30, 13 (58a 7). — והיכן מצינו M zu 15, 1 (34b 12)[3].

Gehören die angeführten Beispiele für מצינו zumeist der agadischen Schriftauslegung an, so ist dem halachischen Midrasch, und zwar dem der Schule *Akiba's*, die Formel מַה־מָּצִינוּ — was finden wir? — eigenthümlich. Sie dient dazu, um das bei einem Gegenstande Gefundene auf einen anderen Gegenstand vermöge der Analogie zwischen ihnen zu übertragen. Dieser Schluss durch Analogie lautet gewöhnlich so: . . . מה מצינו ב . . . אף. S zu 1, 15 (9a 4 8); 4, 25 (21c 2); 7, 24 (38c d); 14, 21 (72c 15); 14, 43 (73d 11); 27, 13 (113d 4). Sd zu 21, 17 (113b 28). Menachoth XII, 5; Temura II, 2. Ohne מה S zu 14, 40 (67a 8). Um die Ungleichheit zweier Gegenstände festzustellen, wird unsere Formel ebenfalls angewendet. Die Formel lautet dann: . . . ודין הוא מה מצינו אבל . . S zu 3, 14 (15a 4)[4]. Anstatt des Fragesatzes findet sich, innerhalb der Discussion, auch die Form des Umstandssatzes: אם מצינו, S zu 11, 39 (56c 20); לפי שמצינו, S zu 4, 7 (18a unt.);

---

[1] Frage Jonathans an Simon b. Jochai. S. Die Ag. d. Tann. II, 106, 1.

[2] Im nachtannaitischen Midrasch ist אַתָּה מוֹצֵא eine stehende Formel zur Einführung von Erweiterungen des biblischen Erzählungsstoffes durch die Dichtung, und zwar nicht immer auf exegetischer Grundlage. Aus Pesikta und Genesis rabba seien folgende Beispiele angeführt: Pesikta 23b, 34a, 71b, 99a, 111b, 112a, 115b, 125a, 137b, 138a, 146b, 147b, 186a, 187b, 189a. Gen. r. c. 40 (6); 60 (12); 65 (11); 71 (5); 77 (1); 98 (17 18). Beispiele für וכן אתה מוצא: Pesikta 22b, 189a; Gen. r. c. 96 (5); 99 (1).

[3] Beispiele für מצינו ש . . in Pesikta: 18b, 30b, 64a, 121a; aus Gen. r.: c. 8 (13); 29 (5); 32 (3 4).

[4] S. auch S zu 14, 13 (72a 3): מה מצינו . . . הוא פרט ל . .

Sd zu 25, 5 (125 b 8). — Aus dem *Ismael*'schen Midrasch. Sn zu 5, 3 (1 b 2): . . אף כאן . . . (sic) מה מצאנו.

Im babylonischen Talmud ist מה מצינו zur Benennung des Analogieschlusses geworden. S. Jebamoth 7 b: . . תיתי במה מצינו מ . . אף . . מה; Nedarim 4 b[1].

Der Niphal נִמְצָא mit darauf folgendem Participium wird ebenfalls zur Einführung des aus dem Texte und seiner Auslegung zu ziehenden Ergebnisses angewendet, und zwar in den beiden Formen נִמְצֵאתָ und נִמְצֵינוּ, welche man als die Passivformen zu אתה מוצא und מָצִינוּ betrachten kann. Es finden sich folgende Wendungen: נִמְצֵאתָ אַתָּה אומר „es ergiebt sich, (du bist in der Lage), dass du sagen musst (oder kannst)“. M zu 12, 1 (2 a 3); Sn zu 27, 13 (51 a 27); S zu 20, 2 (91 b unt.); 25, 2 (105 a unt.); Zweiunddreissig Regeln, No. 21. — נמצאת אומר: M zu 13, 14 (22 b 30); 16, 1 (46 b 21); S zu 14, 14 (72 a 8); 25, 10 (107 a 6); 27, 32 (115 c 7). T 301 11 (Sota 4 Ende). SO c. 1 Ende. — נמצאת אתה עושה. M zu 12, 2 (3 a 20). — נמצאת מקיים, S zu 13, 2 (60 b 4)[2]. — Dem Midrasch der Schule *Ismaels* eigenthümlich ist der Ausdruck נִמְצֵינוּ לְמֵדִין, mit dem eine allgemeine, aus dem Midrasch sich ergebende These eingeleitet wird. M zu 12, 2 (3 a 6); 12, 7 (6 a 20); 12, 12 (7 b unt.), 12, 22 (11 b 21); 14, 7 (27 a 30); 20, 26 (74 a unt.); 21, 7 (78 a 19); 21, 14 (81 a 4); 21, 30 (87 a 19); 31, 13 (103 a unt.). Sn zu 5, 27 (6 b 5); 6, 11 (10 a 21 22); 7, 1 (13 b 21); 9, 6 (17 b 11); 27, 20 (52 b 11); 35, 13 (61 a 8). Sd zu 11, 28 (86 b 19); 32, 1 (131 a 26).

נִמְצָא wird auch mit dem Gegenstande der Auslegung als Subjecte verbunden. So besonders in der Verbindung נִמְצָא לָמֵד, S. oben, S. 95; ferner נִמְצָא מְלַמֵּד, s. ebendas.; נִמְצָא מְמַעֵט, M zu 12, 1 (1 a 5). Ohne durch ein Verbum im Particip ergänzt zu sein: נמצא דוד מבני בניה של מרים, Sn zu 10, 29 (20 b unt.).

מִצְוָה, das einzelne pentateuchische Gebot. Die Gesammtzahl derselben, 613, findet sich als feststehend schon in einem

---

[1] Ueber das Verhältniss des מה מצינו genannten Analogieschlusses zum בנין אב s. *Schwarz*, Die hermeneutische Analogie S. 8. [2] Hieher gehört die nur im *Akiba*'schen Midrasch vorkommende Formel: כשתמצי לומר, in welcher תִּמְצָא, statt mit א, mit י geschrieben ist, wohl damit das Wort nicht תִּמָּצֵא gelesen werde. S zu 7, 37 (40 c 2); Sd zu 22, 11 (117 a 6); כשתמצא לומר, T 601, 25 (Ahiloth 4, 12); ferner שתמצא לומר, S zu 6, 2 (29 b 7); S zu 4, 13 (19 a 4), שתימצא אומר; 17, 13 (84 d 24) שתמצי אומר. Die letzteren Beispiele zeigen die ursprünglichere Form; erst als man den Ausdruck missverstand und תמצי als Kal las, setzte man לוֹמַר an Stelle von אוֹמַר. Der bab. Talmud hat אם תמצא לומר, s. Gittin 82 b unt., Sabb. 136 a.

Ausspruche des Tannaiten *Simon b. Eleazar*, M zu 20, 2 (67a 18)[1]. Es ist wahrscheinlich, dass die beiden Zahlen, deren Summe 613, die 248 Gebote und 365 Verbote, als bedeutsame Zahlen[2], die symbolisch verwerthet wurden, die Grundlage dieser Zählung bildeten. Der Amora *Simlai* setzt in seiner Predigt über die Gebote[3] diese Zahlen und deren Symbolik als bekannt voraus. — Aus früher Zeit stammen die Ausdrücke מִצְוַת עֲשֵׂה und מִצְוַת לֹא תַעֲשֶׂה (s. M zu 20, 7, 69a 5 6). Mit עֲשֵׂה, „thue" ist der Typus des Gebotes im engeren Sinne angegeben; mit לֹא תַעֲשֶׂה, „thue nicht" der Typus des Gebotes, das etwas nicht thun heisst, d. i. des Verbotes[5]. — Aus der Fülle von Beispielen für das Wort מִצְוָה in der tannaitischen Litteratur seien nur einige wenige hier citirt. M zu 12, 6 (5a 25): באו כל המצות ללמד על מצוה אחת; 12, 8 (6b 10): הוסיף לו הכתוב שתי מצות חוץ מן המצוה האמורה בגופו (s. oben, S. 40); S zu 8, 16 (42a 15): אין לך כל דבר ודבר שאין בו מצוה למקום. (Das wird dann im Einzelnen ausgeführt)[6].

מֶקְדָּם. S. Art. קדם.

מָקוֹם, Ort, Stelle der heiligen Schrift. Ein Ausspruch *Nechemja's* lautet: דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר צריכין להביא ראיה ממקומות אחרים, Zweiunddreissig Regeln, No. 15[7]. — כן מצינו בשנים ושלשה מקומות, M zu 15, 22 (44b 4 16). — בארבעה מקומות מזכירין פרשת תפלין, M zu 13, 16 (23a 10). — *Jehuda b. Ilai:* הרי זה מקרא עשיר במקומות הרבה, d. h. dieser Schriftvers ist reich, indem sein Inhalt sich an vielen Stellen der h. Schrift wiederfindet. M zu 14, 19 (30a 27); 15, 3 (37b 13)[8]. — לא במקום אחד ולא בשנים המקום חולק כבוד לזקנים ובכל מקום שאתה מוצא זקנים המקום חולק כבוד לזקנים, Sn zu 11, 16 (25b 12). Solcher normartiger Aussprüche, die mit כל מקום שאתה מוצא (oder כל מקום שנאמר) beginnen, bietet der tannaitische Midrasch eine beträchtliche Anzahl. S. M zu 19, 2 (62a 25); Sd zu 12, 2 (87a 5); 12, 12 (89a 4).

---

[1] S. Die Agada der Tannaiten II, 436. — Vgl. *Rosin*, Ein Compendium der jüdischen Gesetzeskunde, S. 14. [2] Die „248 Glieder des Menschen", Oholoth I, 8; die 365 Tage des Sonnenjahres. [3] S. Die Agada der pal. Am. I, 558.

[4] Vgl. einen Ausspruch *Jochanans*, ib. I, 310, 4. [5] Mit Weglassung von מִצְוַת wurden dann עֲשֵׂה und לֹא תַעֲשֶׂה die Termini für Gebot und Verbot (s. unten, Art. עשה). Aus לא תעשה wurde durch weitere Kürzung לָאו (= לֹא), die Bezeichnung des Verbotes, von der man auch den Plural לָאוִין bildete (s. unt., Art. מִשּׁוּם). [6] In einem Satze *Simon b. Jochai's*, Pesikta 51b und Parallelen (s. Die Ag. d. Tannaiten II, 107, 3), bed. מִצְוָה den Bibelvers: שלש פרשיות . . וכל אחת ואחת יש בה מששים ששים מצות. [7] S. Die Ag. d. Tann. II, 232, 3. [8] S. ib. II, 201, 3. במקומות הרבה auch oben, S. 41, Art. הִזְהִיר.

M zu 14, 1 (25b 6); Sn zu 11, 16 (25b 3); Sd zu 3, 24 (71a 1). Weitere Beispiele zu בכל מקום s. Art. אין (S. 5) und Art. מצא (S. 114). — Sn zu 10, 35 (22a 19), שלא היה זה מקומו, d. h. der Abschnitt Num. 10, 35—36 steht nicht an seiner ursprünglichen Stelle. — בסיני נאמר אלא שנכתב במקומו, Chullin VII, 6, von Gen. 32, 33 [1]. — ממקומו הוא מוכרע, s. oben (S. 87) Art. כרע.

מִקְצָת, ein Theil, opp. הַכֹּל, das Ganze. S. die 18. der Zweiunddreissig Regeln, oben S. 39, Art. הֹוֶה.

מִקְרָא. Zunächst Nom. act. zu קָרָא, lesen, also s. v. wie קְרִיאָה. Vgl. קְרִיאַת שְׁמַע, Berach. II, 5; זְמַן הַמִּקְרָא („die Zeit des Lesens“), ib. II, 1; מקרא ותפלה, T 5 15 (Ber. 2 g. Ende). Gewöhnlich aber bed. מִקְרָא — wie schon Neh. 8, 8 — den Gegenstand des Lesens, das Gelesene. Sowie כָּתוּב den Text der heiligen Schrift bezeichnet, insofern er geschrieben ist, bed. מִקְרָא denselben Text, insofern er aus der Schrift gelesen wird. Und ebenso wie כָּתוּב [2], bedeutet auch מִקְרָא: 1. den einzelnen Bibelvers, die einzelne Bibelstelle; 2. die Gesammtheit der biblischen Bücher, die h. Schrift [3]. — Beispiele zu 1.: מקרא הוא מן התורה, M zu 16, 13 (49a 19); הביא לו מקרא מן התורה, שאין לו מקרא מן התורה, S zu 11, 33 (54b unt.), Sota V, 2; ומקרא אחד אומר, Sota V, 2; הרי זה מקרא עשיר, s. oben, S. 116; מקרא זה נוקב ויורד עד תהום, Sanh. 97b [4]; המקרא הזה, s. unt., Art. קרא, קים. — שני מקראות, s. oben S. 87 (Art. כרע). S. auch unt., Art. קים, משל. כל המקראות, ob. Art. גְּנַאי. — Zu 2. s. die oben im Art. הַגָּדָה, S. 34f., citirten Beispiele, in denen מִקְרָא die ganze Bibel, מִשְׁנָה die ganze traditionelle Lehre bedeutet. Ferner: Sanhedrin 91b unt., wo berichtet wird, *Meir* habe auf eine die Auferstehung der Todten betreffende Frage nicht aus der h. Schrift und nicht aus der traditionellen Lehre, sondern mit einem dem gewöhnlichen Leben entnommenen Gleichnisse beantwortet: לא ממקרא ולא ממשנה אלא מדרך ארץ [5]. — T 248 10 (Jebam. 6, 8): ר' שמעון בן אלעזר מביאו מן המקרא.

Auch das Studium der Bibel heisst מִקְרָא, sowie das Studium der traditionellen Lehre מִשְׁנָה. S. Aboth V, Ende: בן חמש שנים

---

[1] Anders ממקומו הוא למד, Makkoth III, 15; ממקום שבאת, M zu 31, 13 (103b 10), T 134 15 (Sabb. 16, 16). Hier bed. מקום nicht die Bibelstelle, sondern den Gegenstand, von dem ausgegangen wird. — Hier sei noch die Redensart מִכָּל־מָקוֹם erwähnt, die die Unbedingtheit eines biblischen Gebotes anzeigt. Sie kommt einige Mal in M vor: zu 12, 16 (9b 6); 20, 12 (70a 3); 21, 3 (75b 23).

[2] Vgl. auch מִשְׁנָה, הֲלָכָה, הַגָּדָה, מִדְרָשׁ. [3] S. *Blau*, Zur Einl. in die h. Schrift, S. 9ff. [4] S. Die Ag. d. Tann. II, 466. [5] S. Die Ag. d. Tann. II, 67.

למקרא בן עשר שנים למשנה[1]; Kidduschin I Ende: כל שישנו במקרא ובמשנה ובדרך ארץ. *Simon b. Jochai's* Ausspruch über die Unzulänglichkeit des blossen Bibelstudiums: העוסק במקרא מדה שאינה מדה, j. Berach. 3b 33; Sabbath 3b 19 und 15c 28; Horajoth 48c 9; vgl. b. Baba mezia 33a unt.[2] Die nur das Studium der Bibel Pflegenden heissen בעלי מקרא (opp. בעלי משנה), s. die Deutung *Jehuda b. Ilai's* zu Jes. 66, 5, Baba Mezia 33b[3].

Zuweilen steht מִקְרָא, als Bezeichnung des Bibeltextes, der aram. Uebersetzung, תַּרְגּוּם, gegenüber. S zu 10, 11 (46d unt.): ביד משה זה המקרא יכול אף התרגום . . .[4]. S. auch unten, Art. תַּרְגּוּם. — Von gewissen Partieen des Religionsgesetzes heisst es, dass es für sie wenig Schrifttext und viele Satzungen (mündliche Ueberlieferungen) gebe, מקרא מועט והלכות מרובות, Chagiga I, 8. S. auch unt., Art. עקב.

Vereinzelt tritt uns in tannaitischen Texten מקרא als zusammenfassende Bezeichnung der biblischen Bücher ohne den Pentateuch entgegen. In Sd zu 32, 13 (135b 24) wird nämlich dieser Vers allegorisch auf die geistigen Güter Israels, die verschiedenen Disciplinen und Bestandtheile der Lehre gedeutet: ירכיבהו על במתי זו תורה ... ויאכל תנובות שדי זו מקרא ויניקהו דבש מסלע זו משנה ושמן מחלמיש צור זה תלמוד[5]. Hier ist offenbar unter מִקְרָא die Bibel ohne die Thora gemeint, da dieser eine besondere Stelle in der Deutung zu Theil wird. S. auch die oben, S. 35, Z. 10 citirten Worte: קרא תורה ומקרא[6]. Diese specielle Anwendung des Wortes מִקְרָא findet sich sonst weder in der tannaitischen, noch in der nachtannaitischen Midraschlitteratur[7]. Hin-

[1] Vgl. in der Ueberlieferung *Hoschaja's* über die 480 Synagogen Jerusalems, mit deren jeder zwei Schulen verbunden waren: בית ספר למקרא ובית תלמוד למשנה, j. Megilla 73d 32, Kethub. 35c 62 (c. 13 Anf.). [2] S. Die Ag. d. Tann. II, 92. [3] Vgl. Lev. r. c. 36 (2). [4] S. in der Deutung von Neh. 8, 8 durch *Rab*, b. Megilla 3a (j. Megilla 74d 48): זה מקרא . . . זה תרגום. Ferner in den Vorschriften *Josua b. Levi's* und *Ammi's* (Die Ag. d. pal. Am. I, 141; II, 158), Berach. 8ab: שנים מקרא ואחד תרגום. [5] Die weiteren Theile dieses Ausspruches s. unter גוזרה שוה, גוף, הגדה. [6] Jedoch fällt dies Beispiel weg, wenn man die Stelle in Aboth di R. N. c. 14 Ende so emendirt: קרא מקרא תורה נביאים וכתובים [ושנה] משנה [מדרש] הלכות והגדות. [7] *Blau*, Zur Einleitung, S. 26, glaubt zwei Beispiele in Gen r. und in Schir. r. gefunden zu haben, jedoch auf Grund irrthümlicher Auffassung. Denn in Gen. r. c. 16 (4) ist die Deutung der zweiten Vershälfte von Gen. 2, 12 (שם הבדלח ואבן השהם מקרא ומשנה ותלמוד ותוספתא ואגדה) zwar eine Fortsetzung der zu V. 11b und 12a (אשר שם הזהב אלו דברי תורה . . . .); aber unter דברי תורה ist in diesem Falle nicht der Pentateuch gemeint, sondern die Lehre ihrem ganzen Umfange nach, s. oben S. 35, Z. 4, ferner S. 65, Art. חָסֵר, während zu V. 12b die Disciplinen der Lehre, mit מקרא

gegen ist sie im massoretischen Schriftthum gebräuchlich[1] und auch in der mittelalterlichen Litteratur, namentlich bei spanischen Autoren, seit der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts (*Bachja b. Pakuda*) nachweisbar. Es fand sogar eine weitere Differenzirung im Gebrauche des Wortes statt, indem man mit מקרא im engsten Sinne den mittlern Theil der Bibel, die Propheten, bezeichnete[2].

Endlich sei noch die Bedeutung des Wortes מִקְרָא in dem Grundsatze יֵשׁ־אֵם לַמִּקְרָא erwähnt. Von einem sonst überhaupt nicht erwähnten Tannaiten[3] wird erzählt[4], seine Schüler hätten ihn gefragt, ob in Lev. 12, 5 das Wort שבעים (= שְׁבֻעַיִם, zwei Wochen) nicht etwa als שִׁבְעִים, siebzig [Tage] verstanden werden könne. Er beweist ihnen die Richtigkeit der Lesung שְׁבֻעַיִם aus dem Verhältnisse der Zahlen in V. 5 zu denen in V. 3 und 4. Als die Schüler weggegangen waren, suchte er sie eigens auf, um ihnen zu sagen, dass es einer Argumentation für die Lesung

---

(d. i. der ganzen h. Schrift) an der Spitze, aufgezählt werden. Was das aus Schir r. zu 1, 5 gebrachte Beispiel betrifft, so findet sich allerdings in Schir. r. die Aeusserung über die aussen hässlichen, innen aber von Wissen erfüllten Gelehrten mit der Aufzählung: יש בהם תורה מקרא משנה מדרשות הלכות תלמוד תוספתות ואגדות. Aber in Exod. r. c. 23 (10) finden wir die zweifellos ursprüngliche Version: הם מלאים מבפנים מקרא משנה תלמוד הלכות ואגדות. Höchst wahrscheinlich ist in der Version des Schir r. das Wort תורה in seiner weitesten Bedeutung an die Spitze der Liste gestellt. Vgl. in Schir r. selbst, zu 1, 14 (zweimal): מהו אשכל איש שהכל בו מקרא משנה תלמוד תוספתות ואגדות.

[1] S. *Frensdorf*, Massora Magna, im Glossar unter חומש und אורייתא. Bei *Ben Ascher* hat *Blau*, Massoretische Untersuchungen S. 50, den Ausdruck בתורה ובמקרא nachgewiesen. [2] S. *meine* Nachweisungen in Revue des Études Juives XV, 113—114; XVI, 277—278; XXII, 46, n. 1. Ausser den dort angeführten Beispielen habe ich noch folgende gefunden: *A. Ibn Ezra* am Ende des ס׳ השם: בתורה ובמקרא ובכתובים. Im — unechten — Briefe *Moses Maimûni's* an seinen Sohn: בתורה ובמקרא ובתלמוד. Oft bei *Joseph Ibn Caspi*; s. die Anführungen bei *Steinschneider*, Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters, p. 92, Anm. 332, p. 93, A. 343; ferner bei *Renan-Neubauer*, Les écrivains juifs français du XIV. siècle, p. 194, 195 und sonst. — Chronik des *Achimaaz* (*Neubauer*, Mediaeval Jewish Chronicles II, 131 unten): לקרוא בתורה ולהגות במקרא. — Besonders interessant ist, was in der Bar-Sira-Legende (Alphabetum Siracidis, ed. *Steinschneider*, 20a) von dem frühreifen Helden derselben erzählt wird: אמרו עליו על בן סירא שאותה שנה למד ספר תורה כלה לשנה השנית למד מקרא ומשנה ותלמוד הלכות ואגדות. [3] ר׳ יהודה בן רועץ *Jehuda b. Roëz* (od. *Ruaz*). Es ist nicht der geringste Anhaltspunkt dafür vorhanden, in welche Zeit dieser Tannait zu setzen ist. Wahrscheinlich gehörte er der vorakiba'schen Zeit an.

[4] S zur St. (58b 12); in Sanhedrin 4b wird die Aeusserung J. b. R.'s so gegeben: שבועיים קרינן ויש אם למקרא.

שְׁבֻעַיִם nicht bedurft hätte, מפני שיש אם למקרא; „denn die Lesung hat eine Mutter“, d. h. wohl: die Lesung, wie sie für Wörter des Bibeltextes, die auf verschiedene Weise gelesen werden können, überliefert ist, hat eine feste Grundlage, sie kann sich auf eine sichere Tradition berufen, wie ein Kind auf seine Mutter[1]. Es giebt noch einen tannaitischen Text, in welchem unser Grundsatz angewendet wird, um die unzweifelhafte Autorität der überlieferten Lesung festzustellen. Es wird nämlich im babylonischen Talmud (Sanh. 4ab) eine Baraitha citirt, in der es in Bezug auf Exod. 23, 19b heisst: בחלב אמו יכול בחלב (= בְּחֵלֶב) אמרת יש אם למקרא. — Ausserdem wird eine Reihe tannaitischer Controversen im bab. Talmud so erklärt, dass die Verschiedenheit der Meinungen auf der Anerkennung oder Nichtanerkennung jenes Grundsatzes beruht. Wer ihn nicht anerkennt, also irgend ein citirtes Wort nach einer von der überlieferten abweichenden Lesung ausspricht und deutet, der bekennt — so heisst es in den betreffenden amoräischen Erörterungen — den Grundsatz: יֵשׁ־אֵם לַמָּסוֹרֶת, d. h. nur die Ueberlieferung des geschriebenen Buchstabentextes hat eine feste Grundlage; es sei also gestattet, zum Zwecke der Auslegung das betreffende Wort auch mit anderen Vocalen zu lesen, als es die überlieferte Lesung angiebt. Es ist nicht sicher, ob die Formulirung des zweiten Grundsatzes bereits in tannaitischer Zeit geschah. Vielleicht ist er nur dem ersten nachgebildet, um die Verschiedenheit der Meinungen deutlicher hervortreten zu lassen.

Für מִקְרָא in der Bedeutung „überlieferte Lesung“ findet sich

---

[1] Man muss annehmen, dass es eine sprichwörtliche Redensart gab: יֵשׁ אֵם לפלוני, N. hat eine Mutter, womit man sagte, dass Jemand sich auf seine Herkunft berufen kann. Auf die traditionelle Lesung des Textes übertragen, bedeutet die Redensart: diese Lesung hat eine gute, beglaubigte Herkunft, sie ist von unanfechtbarer Autorität. Aruch, אם 2 (I, 110a), erklärt אֵם in unserer Redensart mit עיקר דבר ושורש und vergleicht den Ausdruck בִּנְיַן אָב. Jedoch hat hier אָב — wie oben, S. 1 gezeigt worden — ganz andere Bedeutung. [2] *Rab* erklärt auf diese Weise eine Controverse zwischen *Jehuda I.* und den Gelehrten in Bezug auf וְנָשַׁל, Deut. 19, 5 (andere Lesung וְנִשַּׁל), Makkoth 7b unt. — *Jochanan* stellt einen Kanon zusammen, wonach ausser dem erwähnten Jehuda b. Roez noch folgende tannaitische Autoritäten den Grundsatz יש אם למקרא anerkannten: *Jehuda I*, die Schule *Schammai's*, *Simon b. Jochai*, *Akiba*. Sanhedrin 4a, mit Angabe der betreffenden Controversen; Makkoth 8a ohne dieselben. — S. die weiteren Discussionen über die Anerkennung des Grundsatzes, Sanh. 4b. S. ferner Pesachim 86b, Sukka 6b, Kidduschin 18b, Zebachim 37b, Bachoroth 34a, Kerithoth 17b.

der volle Ausdruck מִקְרָא סוֹפְרִים, die Lesung der Schriftgelehrten, welche nach einem Ausspruche des Agadisten *Jizchak* (Nedarim 37b) „Ueberlieferung Moses' vom Sinai“ ist[1]. Damit ist dasselbe gesagt, was mit dem Grundsatze יש אם למקרא.

מְרֻבֶּה. S. oben (S. 110 f.), Art. מוּעָט.

מִשּׁוּם, zusammengesetzt aus der Präp. מִן und dem Subst. שום (= שֵׁם). Zwei Arten der Anwendung dieser zus. Präpositionen verdienen hier Erwähnung: 1. In Verbindung mit שֶׁנֶּאֱמַר giebt sie die biblische Begründung einer These an. S. Bikkurim I, 2; T 430 1 (Sanh. 9 Ende); 643 2 (Nidda 2, 6). — 2. משום steht unmittelbar vor dem biblischen Citat bei einer Aussage über die Qualification einer Gesetzesübertretung. T 245 19 (Jebam. 5, 3): אסורות עליו משום אשה אל אחותה לא תקח (Lev. 18, 18). Sd zu 24, 14 (123b 16): כל הכובש שכר שכיר עובר בה' לאוין משום בל תעשוק בל תגזול ובל תלין פעולת שכיר ומשום ביומו תתן שכרו ומשום לא תבוא עליו השמש. Wer den Lohn des Lohnarbeiters zurückhält, übertritt fünf Verbote, auf Grund von Lev. 19, 13 und Deut. 24, 15[2]. In T 393 26 (B. Mez. 10, 3) heisst es im Einführungssatze: עובר משום חמשה לאוין. In b. Baba Mezia 111a: עובר בחמשה שמות הללו (Varianten: עובר בחמשה לאוין, ע' משום חמשה לאוין). Einen ähnlichen Ausspruch über die Uebertretung von fünf Verboten durch ein Vergehen s. S zu 22, 20 (98b 7), T 444 2 (Makk. 5, 4); 552 2 (Temura 1, 10). Auch hier hat die Baraitha in Temura 6b: עובר משום חמשה שמות. — S. auch unt., Art. שֵׁם.

מָשָׁל. In seiner häufigsten Anwendung kömmt dieses Wort im tannaitischen Midrasch als Bezeichnung des Gleichnisses vor. Das Gleichniss, eines der beliebtesten Hilfsmittel der Schriftauslegung[3], wird in der Regel mit der Formel eingeleitet: משל למה הדבר דומה ל . . . Z. B. M zu 14, 15 (29b 7); S zu 9, 7 (43d 16). Bloss משל ל . . z. B. S zu 9, 5 (43b 5). Vielleicht ist משל durch Ellipse aus dem ursprünglichen אמשול לך משל geworden,

---

[1] Die daselbst angeführten Beispiele sind Wörter, die eine irgendwie auffallende, aus dem Buchstabentext allein nicht erkennbare Vocalisation haben. S. darüber *Rapoport*, Erech Millin 108a. [2] In den Citaten wird בַּל für לא gesetzt, weil in der Halacha diese Negationspartikel bei der Kennzeichnung des Verbotes üblicher ist. Die erste der beiden Vorschriften in Deut. 24, 15 ist zwar kein Verbot, wird aber als solches betrachtet. In b. Baba Mezia ist Deut. 24, 14 als eines der fünf Verbote gerechnet, während die erste Vorschrift aus V. 15 besonders, als Gebot (עשה), gerechnet ist. S. jedoch die Varianten bei *Rabbinowicz*, XIII, 328. [3] S. die im Register zum II. Bande der Ag. d. Tannaiten beim Schlagworte „Gleichniss“ angegebenen Stellen.

mit welchen Worten ein alter Tannait ein Gleichniss einleitet (Rosch Haschana 17b)[1] — Mit מָשָׁל wird ferner die bildliche oder allegorische Erklärung bezeichnet. *Ismael b. Elischa*, das wird besonders hervorgehoben, gestattete sich eine solche Erklärung bei drei pentateuchischen Stellen (gesetzlichen Inhaltes). Sn zu 21, 19 (82b unt.): זה אחד משלשה דברים שהיה ר׳ ישמעאל יושב ודורש בתורה כמין משל; Sd zu 22, 17 (117b unt.) ebenso, nur כמשל statt כמין משל. An der dritten Stelle, M zu 22, 2, steht die allegorische Erklärung (der Worte „wenn die Sonne über ihm aufgegangen") ohne jene Angabe[2].

Von den Zweiunddreissig Regeln bildet מָשָׁל die 26. Als Beispiele werden aufgeführt die beiden Fabeln Jothams (Richter 9, 8 ff.) und Joaschs (II Kön. 14, 9), die als Allegorien gedeutet werden. Es folgt dann die Bemerkung: diese Erklärungsweise dürfe nur in den Propheten und Hagiographen angewendet werden, in denen es viele Gleichnissreden gäbe, nicht aber im Pentateuch, speciell in dessen gesetzlichem Theile, wo nur jene drei allegorischen Erklärungen *Ismaels* eine Ausnahme bilden. וכן אתה מוצא בנביאים וכתובים שדברו משלים במה דברים אמורים בדברי קבלה אבל בדברי תורה ומצוה אי אתה יכול לדורשן בלשון משל חוץ משלשה דברים [שהיה] ר׳ ישמעאל דורשן בלשון משל.

מִשְׁמָע. S. unt., Art. שמע.

מִשְׁנָה. Zum Verbum שנה (in der unten, Art. שָׁנָה II, zu besprechenden Bedeutung) gebildetes Substantiv und demgemäss Bezeichnung der mündlichen Lehre und ihres Studiums, parallel zu מִקְרָא, dem Namen der heiligen Schrift und ihres Studiums. Wenn in einer Baraitha, Erubin 54b, mit der Frage כיצד סדר משנה eingeleitet, angegeben wird, auf welche Weise Moses die Lehre tradirte, so ist hier unter מִשְׁנָה das Studium, das Lernen und Lehren der Tradition gemeint. — Aboth III, 7: המהלך בדרך ושונה ומפסיק ממשנתו. Ib. 8: השוכח דבר אחד ממשנתו. — In concretem Sinne bed. „Mischna" den Gegenstand dieses Studiums, die Gesammtheit der tradirten Lehre, in welcher man drei Lehrzweige oder Disciplinen unterschied: Midrasch (auch Talmud), Halacha und Agada. S. die Artikel הַגָּדָה, הֲלָכָה, מִדְרָשׁ, תַּלְמוּד. Diese der Dreitheilung der h. Schrift parallele Dreitheilung der Traditionskunde findet ein Agadist des 4. Jahrhunderts, *Josua b.*

---

[1] So *Levy* III, 281a. Jedoch ist משל möglicherweise aus משלו משל (s. S zu 26, 17, 111c 26) gekürzt; dies aber ist entweder zu lesen מְשָׁלוֹ מָשָׁל, oder als Imperativ: מְשָׁלוֹ מָשָׁל. [2] S. Die Ag. d. Tann. I, 248.

Nechemja [1] — vielleicht auf Grund eines älteren Spruches in dem Worte שלישים, Prov. 22, 20 angedeutet. Dieses Wort weist nach ihm auf die Dreizahl hin, die sich in Vielem, was Israel und seine Lehre betrifft, geltend machte. Die Ausführung dieses Gedankens beginnt mit der Angabe: תורה משולשת תורה נביאים וכתובים משנה משלשת תלמוד הלכות והגדות. Im ersten Satze ist תּוֹרָה s. v. wie מִקְרָא, und ihm steht im zweiten Satze מִשְׁנָה in seiner weitesten Bedeutung gegenüber. In dieser weitesten Bedeutung kennen auch die Kirchenväter (namentlich *Hieronymus*) den Ausdruck Mischna, den sie genau mit δευτέρωσις, pl. δευτερώσεις wiedergeben [2]. Im engeren Sinne bezeichnete מִשְׁנָה die in der erwähnten Trichotomie הֲלָכוֹת genannte Disciplin, die systematische Sammlung der vom Midrasch losgelösten Halachasätze, weil diese als die wichtigste unter den drei die „Mischna“ bildenden Disciplinen anerkannt wurde. In einem anonymen Ausspruche in Exodus r. c. 47 (7), der dem Josua b. Nechemja's ähnlich ist, indem er ebenfalls die Theile der Bibel und die Zweige der Traditionswissenschaft nebeneinanderstellt, steht deshalb הלכות an der Spitze der letzteren: . . . כתוב לך תורה נביאים וכתובים שיהיו בכתב אבל הלכות ומדרש והגדות והתלמוד יהיו על פה (offenbar ist והתלמוד ein Zusatz). Schliesslich wurde „Mischna“ zum Namen der Halachasammlung Jehuda's I, desjenigen Litteraturwerkes, auf dem sich dann der Talmud aufbaute, das aber in Palästina auch in nachtannaitischer Zeit הֲלָכוֹת genannt wurde [3]. — מִשְׁנָה bezeichnet auch den einzelnen Halachasatz und ist dann s. v. wie הֲלָכָה.

מִתּוֹךְ, aus מִן und תָּוֶךְ zusammengesetzte Partikel, die mit nachfolgendem שֶׁ einen Umstandssatz des Grundes einleitet. Sie dient zuweilen zur Angabe einer biblischen Begründung, M zu 22, 12 (93 b 3): מתוך שאמרה תורה; S zu 6, 1 (29 a 25): מתוך שנאמר.

נ

נבא. Nithpael נִתְנַבֵּא. Als transitives Verbum verwendet (vgl. I Kön. 22, 8; Jerem. 14, 14), um die Urheberschaft der Propheten und auch anderer biblischer Autoren an den biblischen

---

1 Tanchuma יתרו, zu Exod. 19, 1. S. Die Ag. d. pal. Am. III, 304.
2 S. die Stellen bei *Schürer*, Geschichte der j. V. I², 88, 96.
3 S. oben S. 42, Anm. 3. — In der oben, S. 118, Anm. 7 gebrachten Beispielen und auch sonst in der nachtannaitischen Midraschlitteratur ist die Liste der Disciplinen erweitert und im Sinne der späteren Auffassung modificirt (s. *Zunz*, Gottes-

Schriften zu bezeichnen. Sd zu 1, 1 Anfang: 1. Moses, in Bezug auf die Eingangsworte des Deuteronomiums: וכי לא נתנבא משה אלא זה בלבד והלא הוא כתב את כל התורה כולה[1]. 2. Amos, in Bezug auf die Eingangsworte des Buches Amos: וכי לא נתנבא עמוס אלא אלו בלבד והלא [יותר] מכל חבריו נתנבא. 3. Jirmeja, in Bezug auf Jer. 30, 4: וכי לא נתנבא ירמיה אלא אלו בלבד והלא שני ספרים כתב ירמיה. 4. David, in Bezug auf II Sam. 23, 1: וכי לא נתנבא דוד אלא אלו בלבד והלא כבר נאמר רוח ה׳ דבר בי ומלתו על לשוני. 5. Salomo, in Bezug auf Koh. 1, 1: וכי לא נתנבא שלמה אלא אלו בלבד והלא כבר נאמר וידבר שלשת אלפים משל . .[2].

Die unbewusste Weissagung in den Worten: „du wirst sie bringen und wirst sie pflanzen“ („sie“, nicht „uns“), in Exod. 15, 17, wird so gekennzeichnet: נתנבאו אבות ולא ידעו מה נתנבאו. M zur St. (43b 7); vgl. Baba Bathra 119b.

נֶגֶד mit vorgesetztem כְּ kömmt im bibl. Hebraismus nur Gen. 2, 18. 20 vor; im tannaitischen Midrasch ist es eine häufig angewendete Präposition. Sie zeigt an, dass ein Gegenstand dem anderen entspricht, ihm parallel ist (Grundbedeutung: gegenüber). M zu 23, 19 (102a unt.): כנגד שלש בריתות שכרת הקב״ה עם ישראל, d. h. entsprechend den drei Bundesschliessungen (am Sinai, in den Ebenen Moabs, bei den Bergen Gerizzim und Ebal) wird das Verbot, ein Zicklein in der Milch seiner Mutter zu kochen, dreimal (Exod. 23, 19, ib. 34, 26, Deut. 14, 21) wiederholt[3]. — M zu 14, 13 (28b 21), die Einzelheiten in der Beschreibung der Theophanie, Ps. 18, 13—15, entsprechen den verschiedenen Kriegsmitteln irdischer Heere . . . עבים כנגד תורמיות שלהם ברד כנגד בלסטראות שלהם. — M zu 15, 17 (43b 21): זה אחד מן הדברים שלמטה שהוא כנגד של מעלה[4]

Von zwei Bibelstellen, die einander entsprechen. M zu 20, 17 (70b 12): כתיב אנכי ה׳ אלהיך וכנגדו כתוב לא תרצח. Hier hat כנגד auch die ursprüngliche Bedeutung, da der Gedanke ausgeführt wird, dass die ersten fünf Worte des Dekalogs auf der einen Tafel, die anderen fünf auf der anderen Tafel geschrieben waren und dass die einander gegenüberstehenden Worte einander auch inhaltlich entsprachen, so das 1. dem 6., das 2. dem 7.

---

dienstliche Vorträge, S. 43). Jedoch liegt überall die ursprüngliche Trichotomie zu Grunde.

[1] S. auch oben, Art. דִּבֵּר. [2] In Bezug auf Salomo als Verfasser des Buches der Sprüche s. Pesikta 34b (Ag. d. pal. Am. I, 501, 2). In Bezug auf die Reden Hiobs, Pesikta 98b: עד עכשו חוזר איוב ומתנבא כמה נבואות. Vgl. Lev. r. c. 6 (6): בארי לא נתנבא אלא שני פסוקים. S. Die Ag. d. pal. Am. II, 447, 1.

[3] S. Die Ag. d. Tann. II, 92, 3. [4] Vgl. Die Ag. d. Tann. II, 99, 5.

u. s. w. — M zu 20, 12 (70a 8): כתיב כבד את אביך ואת אמך וכנגדו (Prov. 3, 8) כתיב כבד את ה׳ מהונך. Und so wird noch mit mehreren Parallelen durchgeführt, dass Gottes Gebot, die Eltern zu ehren dem, Gott selbst zu ehren, entspricht [1]. — Zwei parallele Schriftverse heissen: שני כתובים זה כנגד זה, M zu 12, 5 (4b 27), s. oben, S. 86.

Dem *Akiba*'schen Midrasch ist eigenthümlich der Ausdruck דִבֵּר כְּנֶגֶד, mit dem die Tendenz eines Schriftwortes angegeben wird. S zu 19, 24 (90b 8): דברה תורה כנגד היצר, in einem Ausspruche *Akiba's*; Sd zu 22, 1 und 4 (115a 4 30): לא דברה תורה אלא כנגד היצר [2]. Pesach-Haggada: כנגד ארבעה בנים דברה תורה [3]. S zu 26, 2 (110c oben): כנגד זה הנמכר לעובד עבודה זרה הכתוב מדבר. S zu 26, 16 (111c 23): כנגד הבנים והבנות הכתוב מדבר [4].

Dass eine Zahl in bedeutsamer Weise auf dieselbe anderwärts zu findende Zahl hindeutet, wird ebenfalls durch כנגד ausgedrückt. In SO c. 16 wird die Zahl 36, II Chron. 16, 1, als Hinweis auf drei Thatsachen gedeutet, in denen diese Zahl von Jahren sich findet, .. כנגד ל״ו שנה. S. auch SO c. 15 Ende. In dieser Bedeutung figurirt נֶגֶד (ohne כְּ) als Name der 27. der Zweiunddreissig Regeln [5]. Als Beispiele werden folgende bedeutsame Zahlen gebracht: die den 40 Tagen in Num. 13, 25 entsprechenden 40 Jahre, Num. 14, 34; die dem Jehu verheissenen Generationen, II Kön. 10, 30, welche den 4 Generationen der von ihm gestürzten Dynastie Achabs entsprechen: כנגד ד׳ דורות שעמדה מלכות אחאב ונעקרה על ידו.

נוטריקון, d. i. νοταρικόν, aus dem lateinischen nŏtarius, Geschwindschreiber, Tachygraph gebildet [6]. Das Wort bedeutet die Methode der Tachygraphen, die Wörter gekürzt zu schreiben. Die Anwendung dieser Methode wird bei einzelnen, besonders seltenen oder sonstwie der Erklärung bedürftigen Wörtern des Bibeltextes vorausgesetzt; man sagt dann, ein solches Wort sei לשון נוטריקון und enthalte in gekürzter Weise mehrere Wörter. M zu 17, 13 (54b 18), *Eleazar aus Modiim*: [ויחלש] לשון נוטריקון ויחל וישבר [7]. Sn zu 35, 33 (62b 17), *Josija*: כי הדם הוא יחניף לשון

---

[1] S. Die Ag. d. Tann. II, 470, 3. [2] S. Baba Mezia 32b: כדי לכוף את יצרו. [3] In M zu 13, 14 (22b 30): נמצאת אומר ארבעה בנים הם. [4] Vgl. den Ausspruch *Simon b. Jochai's*, Berach. 10a (Ag. d. Tann. II, 132): כנגד מי אמר שלמה מקרא זה לא אמרו אלא כנגד דוד אביו. [5] S. oben, Art. מַעַל (S. 111).
[6] Nicht unmittelbar aus nota, wie *Krauss*, Byzantinische Zeitschrift, II, 512, angiebt. [7] S. Die Ag. d. Tann. I, 205, 3.

נוטריקון כי הדם יתון (l. יַתֵן) אף על הארץ[1]. Sn zu 11, 8 (24b 8) [לשד] זהו לשון נוטריקון[2] דבר אחד משמש לשלשה לשונות הלייש והשמן והדבש. In diesem letzteren Beispiele ist die Methode der römischen Tachygraphie in ihrer reinsten Gestalt angewendet, wonach je ein Wort durch einen Buchstaben vertreten wird[3]. Ein altes Beispiel für diese Art des Notarikon bieten die verschiedenen Deutungen des Wortes פַּחַז, Gen. 49, 4[4]. Der tannaitische Midrasch bietet eine grosse Anzahl weiterer Beispiele für die Deutung biblischer Ausdrücke nach der Notarikon-Methode[5]. Der Ausdruck selbst findet sich noch M zu 20, 12 (70a 23): כבד את אביך ואת אמך למען יאריכון ימיך ואם לאו למען יקצרון שדברי[6] תורה נוטריקון שכן דברי תורה נדרשין מכלל לאו הן מכלל הן לאו. Hier ist also als Notarikon diejenige Kürzung bezeichnet, vermöge welcher ein positiver Satz auch die entsprechende Negation involvirt und umgekehrt[7]. Vgl. die oben (S. 43) unter Art. הן erwähnte exegetische Regel. — In der Halacha wird es als נוטריקון bezeichnet, wenn Jemand einen Buchstaben schreibt, der ein ganzes Wort bedeuten soll, Sabbath XII, 5.

Unter den Zweiunddreissig Regeln ist נוטריקון die dreissigste[8]. In der Ausführung zu derselben wird nach der Berechtigung dieser Methode in der Agada gefragt[9]. Die Antwort wird mit dem Hinweise auf folgende biblische Wörter gegeben, die nach der Notarikon-Methode zu verstehen sind: 1. אברהם, Gen. 17, 5; 2. כרמל, Lev. 2, 14; 3. נמרצת, I Kön. 2, 8; 4. ירט, Num. 22, 32[10]. —

---

[1] S. Die Ag. d. Tann. II, 359, 2. [2] So ist statt des sinnlosen טורקום zu lesen. S. *Friedmann* z. St. [3] S. *Krauss* a. a. O., S. 515. [4] S. Die Ag. d. Tann. I, 132, 3. [5] S. die im Register zum II. Bande der Ag. d. Tann. unter dem Schlagworte: „Wortdeutung mit Zerlegung des Wortes (Notarikon)“ angegebenen Stellen. [6] Vielleicht zu lesen: שֶׁדִּבְּרָה. [7] S. eine ähnliche Anwendung des Terminus בלשון נוטריקון bei *Acha*, einem paläst. Amora des 4. Jahrhunderts, Deut. r. c. 2 gegen Ende (Die Ag. d. pal. Am. III, 124, 1).

[8] Bei *Jehuda Hadassi* und im *Midrasch Haggadol* die 31., indem die 29. (s. weiter unten) in zwei Nummern gesondert ist. S. Monatsschrift, 40. Jhg., S. 19.

[9] מנין שדורשין נוטריקון באגדה. Mit einer solchen Frage werden nur noch die Ausführungen zu N. 27, 28, 29 eingeleitet, während bei den anderen Nummern die Ausführung mit der Frage כיצד beginnt. [10] Auch *Jose b. Ẓimra* (s. Die Ag. d. pal. Am. I, 112) beantwortet (Sabbath 105a) die Frage מנין ללשון נוטריקון מן התורה mit dem Hinweise auf אברהם. Er begnügt sich aber nicht mit der durch den Bibeltext selbst gebotenen Zerlegung des Wortes in אב המון, sondern er deutet auch jeden Buchstaben dieser zwei Wörter als Anfangsbuchstaben eines Wortes. In Gen. r. c. 46 (7) wird von paläst. Amoräern des 4. Jhdts. erzählt, sie hätten die Frage erörtert: מנין נוטריקון מן התורה. Sie antworten mit dem in Gen. 17, 5 gegebenen Beispiele. — Das 3. der Beispiele in der Baraitha

In S zu 2, 14 (12b 13)[1] findet sich die betreffende Deutung des Wortes כַּרְמֶל ohne die Anwendung des Ausdruckes נוטריקון, der im *Akiba*'schen Midrasch überhaupt nicht vorkömmt; dazu werden weitere Beispiele der Notarikon-Deutung gegeben, und zwar für: בצקלונו, II Kön. 4, 42; נעלסה, Hiob 39, 13; נתעלסה, Prov. 7, 18; ירט, Num. 22, 32.

Zu diesem in der Terminologie der tannaitischen Bibelexegese angewendeten Fremdworte sei ein anderes gestellt, welches in dieser Terminologie zwar nicht vorkömmt[2], aber, wie es scheint, ebenfalls schon in der tannaitischen Zeit üblich war. Es ist der Ausdruck ג(י)מטריא, mit dem die 29. der Zweiunddreissig Regeln benannt ist. Das Wort ist durch Transposition aus גרמטיא geworden, und dies ist ein Derivat aus γράμμα, Buchstabe, oder γραμματεύς, Schreiber, also etwa γραμματεία[3]. In der Ausführung der Baraitha wird die Regel in zwei Unterarten getheilt: 1. לחשבון[4], d. h. Deutung nach dem Zahlenwerth der Buchstaben, mit dem Beispiele aus Gen. 14, 14, wo die Zahl 318 den Zahlenwerth der Buchstaben des Namens אליעזר (Gen. 15, 2) angiebt. 2. לתמורת האותיות, Tausch der Buchstaben, d. h. Geheimschrift durch Permutation, mit dem Beispiele aus Jer. 51, 1, wo לב קמי nach dem Permutationssysteme א"ת ב"ש = כשדים. Für beide Arten findet sich in nachtannaitischen Texten der Terminus גימטריא angewendet[5].

---

wird in Sabbath 105a *Acha b. Jakob* zugeschrieben; das 4. der Schule *Nathans*.

[1] S. Menachoth 66b. [2] Was Sn zu 6, 5 (8a 27) zu lesen ist: יהיה בגימטריא ל' יום ist spätere Glosse, wie aus beiden Talmuden zu Nazir I, 3 (j. Nazir 51c 3, b. Nazir 5a unt.) ersichtlich ist. [3] Wenn das Wort, wie *Sachs* annimmt (Beiträge II, 74) zu γραμματεύς (= lat. notarius) gehört, so muss man voraussetzen, dass die Kunst der γραμματεῖς nicht nur in Schnellschrift, sondern auch in Geheimschrift bestand. Denn גמטריא bed. eine Geheimschrift, welche statt des Wortes seinen Zahlenwerth oder eine durch Permutation der Buchstaben gewonnene Chiffre bietet. Mit γεωμετρία (*Levy* I, 324b; *Kohut* II, 309a; auch noch *Krauss*, Lehnwörter I, 93) hat unser Wort nichts zu schaffen. Jedoch ist wahrscheinlich dieses griechische Wort gemeint in Aboth III, 18 (s. *Geiger*, Jüd. Zeitschrift VIII, 185; Nachgel. Schriften IV, 343), und es hat wohl auf die Transposition von גרמטיא in גמטריא Einfluss geübt. [4] Vgl. j. Terumoth 43c 46 (*Abahu*): עד שלמדנוהו מן חשבון גימטריא. S. auch *Levy* II, 121ab. [5] Zu 1.: *Rab*, Sabbath 149b unt.: ערל בגימטריא ג' מאות הוי (zu Habakkuk 2, 16). Zu 2. *Rab*, Sanh. 22a, in Bezug auf Daniel 5, 25: בגימטריא איכתיב להון; *Simon* (s. Die Ag. d. pal. Am. II, 459): [טוב] גימטריא דידיה נפש, Pesikta 165b (zu Hosea 14, 3). *Jochanan* hat eine vollere Form des Ausdruckes (bei der 2. Art), Pesikta r. c. 43 (182b): לשון גימטריקון הוא תחו הוא אסף (zu I Sam. 1, 1). S. auch j. Taanith 67a 35, wo ein sonst nicht genannter Autor ר' לודה

Eine alte Textgestalt der Baraitha zählt die zweite Art der גימטריא als eine besondere Regel [1].

נטל. Imperat. Kal. טוֹל לְךָ מַה שֶׁהֵבֵאתָה. Eine im *Akiba*'schen Midrasch öfters vorkommende Phrase, mit der eine Argumentation als unbrauchbar abgewiesen wird („nimm weg, was du gebracht hast"). S zu 1, 2 (4d 9); 11, 39 (56d 4); 16, 23 (82c 6) = j. Joma 40c 13.

Hiphil. הִטִּילָן הַכָּתוּב וְחָזַר וּכְלָלָן, No. 15 der Zweiunddreissig Regeln. Nach הכתוב erg. מן הכלל. Vgl. unten, Art. נשא. — S. auch unt., Art. נתן Ende.

נעל. S. Art. פתח.

נֶפֶשׁ. Mit den Worten אִם נַפְשְׁךָ לומר, „wenn dein Wille ist, zu sagen", werden im *Akiba*'schen Midrasch Einwendungen eingeleitet. S zu 7, 12 (35a 6); 15, 16 (77d 12); 22, 28 (99b 20). Hieher gehört מַה־נַּפְשְׁךָ, gekürzt aus מה נפשך לומר, was ist dein Wille, zu sagen? D. h.: was immer du auch sagen mögest, in jedem Falle. S zu 4, 23 (20b 5); M zu 16, 13 (49a unt.) [2]. — Im selben Sinne ist נפשך gebraucht in dem Ausdrucke אם נפשך לידע, S zu 5, 17 (27a 2) [3].

נְקֵבָה. S. Art. לָשׁוֹן.

נְקוּדָה. S. Art. כְּתָב.

נשא. Hiphil הִשִּׂיא, hinwegnehmen, herausheben. S zu 6, 5 (8b 6): הרי הכתוב משיאו מכלל היין ובא לו ללמד על התגלחת. Ib. zu 6, 6 (9a 21): הרי הכתוב משיאו מכלל תגלחת ובא לו ללמד על הטומאה. Indem in Num. 6, 5 und ebenso V. 6 die Fortsetzung der Vorschriften über den Naẓir mit Wiederholung der in V. 5 stehenden Zeitbestimmung („während der ganzen Zeit seines Gelübdes") beginnt, hebt die Schrift ihn — den Naẓir — aus der einen Vorschrift heraus, um hinsichtlich seiner über die andere zu belehren.

Erwähnung verdient der Ausdruck: נשאו קל וחומר בעצמן מצפרדעים, in einer Agada des alten römischen Tannaiten *Theo-*

(viell. = ר' יודה) zu Prov. 10, 1 bemerkt: מהו תוגת אמו לישן גימטריון הוא אפרא בעייני אמיה. Wahrscheinlich ist auch hier גימטריקון (γραμματικόν) zu lesen; das Wort ist genau so gebildet wie נוטריקון. Das Textwort תוגת bed. nach der א"ת ב"ש-Permutation אפרא, Asche: Der thörichte Sohn bringt Asche in die Augen seiner Mutter, er bewirkt ihr Trauer. — Ueber den Gebrauch des Ausdruckes in der späteren Litteratur s. *Zunz*, Die synagogale Poesie des Mittelalters, S. 369.

[1] S. oben, S. 126, Anm. 8.

[2] In Gen. r. c. 74 (6), findet sich neben ממה נפשך die erklärende Glosse רוצה ולא רוצה (d. i. nolens volens).

[3] S. *Levy* III, 36a b; 426a. S. auch die sehr plausible Vermuthung *Geigers* über אי אפשי (= אין נפשי), Jüd. Zeitschrift VIII, 182.

dorus (?), Pesach. 53 b [1]. Das Verbum hat hier etwa die Bedeutung, die es im biblischen נשא משל hat.

נתן. Kal נָתַן. S. folgende Redensarten: S zu 3, 5 (14 c 6): ומנין ליתן את האמור בכולן בכל אחד ואחד, in Bezug auf Lev. 3, 5 b und V. 11 b, die aus einander zu ergänzen sind. S zu 13, 14 (64 c 18): ומנין ליתן את האמור בשאת בבהרת ואת האמור בב׳ בש׳. Vgl. zu 13, 27 (65 b 5) [2]. — והדין נותן, die Schlussfolgerung ergiebt es, M zu 12, 16 (10 a 3); S zu 20, 21 (93 b 3). Die erste Redensart im *Akiba*'schen, die zweite im *Ismael*'schen Midrasch. — M zu 12, 37 (15 a 2): סכותה לפי שצריך למד מתחלתו נותן לו הא בסופו. In j. Jebamoth 3 a 42 lautet der zweite Theil dieser Regel über das ה locale [3]: ניתן לו הא בסופו; ebenso in Gen. r. c. 68 (8), 86 (2); ib. c. 50 (3): תן לו . . כל תיבה . . . הטיל לה הכתוב ה״א בסופה. — תְּנֵהוּ עִנְיָן, s. unt., Art. עִנְיָן (S. 141 f.).

נתק. Kal נָתַק, wie im biblischen Hebraismus, losreissen. M zu 22, 13 (93 b 8): נְתָקוֹ הכתוב השואל מכלל השומר ואמרו ענין בפני עצמו. Man muss השואל als epexegetisches zweites Object zu נְתָקוֹ verstehen oder נָתַק lesen. Der Sinn des Verbums ist ähnlich wie der von מַשִּׂיאוֹ im Art. נשא (S. 128) [4].

ס

סבר. Kal סָבַר, meinen, glauben. Das Partic. סָבוּר, activisch zu verstehen, bezeichnet eine Meinung, die sich als irrthümlich erweist (s. Kethuboth VII, 10, סבורה הייתי). Sn zu 11, 6 (24 a 8): אַתְּ סָבוּר מי שאמר זה אמר זה לא מי שאמר זה לא אמר זה „Du meinst,

---

[1] S. Die Ag. d. Tann. II, 561, 1. *Krauss*, Lehnwörter I, 246. [2] Vgl. Gen. r. c. 14 Ende; 27 (3); 32 Ende; 41 (2); 49 (5). [3] S. Die Ag. d. Tann. II, 232; Die Anfänge der hebr. Grammatik, S. 6. [4] Nachtannaitischen Ursprunges ist wohl der Ausdruck des babylonischen Talmuds: לָאו שֶׁנִּתַּק לַעֲשֵׂה, ein Verbot, das in ein Gebot übergeht, wie z. B. das Verbot in Deut. 22, 6 in das Gebot in V. 7 (Chullin 141 a). Im tannaitischen Midrasch, Sd zu 22, 7 (116 a 8), Chullin XII, 4, heisst ein solches Verbot, das durch ein Gebot ergänzt wird: מצוה (מצות לא תעשה) שיש בה קום עשה. Correcter als der Ausdruck לאו שניתק לעשה (Joma 85 b unt.: לא תעשה שניתק לעשה) ist der im jer. Talmud, in einem Ausspruche *Jochanans* zu findende (Nazir 53 c 9): שֶׁנִּיתַּק מלא תעשה לעשה. Das Subject des Verbums נִתַּק ist hier der Gegenstand der biblischen Vorschrift, nämlich das Haarschneiden des Nazirs, das erst (Num. 6, 5) Gegenstand eines Verbotes war und dann (V. 18) Gegenstand eines Gebotes wurde. Der Ausdruck des babylonischen Talmuds müsste eigentlich so lauten: דָּבָר שֶׁנִּתַּק מִלָּאו לַעֲשֵׂה (מלא תעשה).

wer dies — Num. 11, 6 — gesagt hat, habe auch dies — V. 7 — gesagt. Nein! Wer das eine gesagt hat, hat nicht das andere gesagt". Dann wird ausgeführt, mit der Schilderung des Manna in V. 7, nach der Klage des Volkes in V. 6, vertheidige Gott das vom Volke verschmähte Manna. Es folgt dann noch eine Reihe ähnlicher Beispiele von Bibeltexten, in denen unmittelbar neben einander stehende Aeusserungen von einander zu sondern und entweder auf ein anderes Object zu beziehen oder einem anderen Redenden zuzuschreiben sind. Es sind folgende Bibelstellen: Gen. 38, 26 a und 26 b; Deut. 25, 18 a und 18 b; Richter 5, 30 und 31; I Sam. 4, 8 a und 8 b; Jer. 26, 19 und 20; Ruth 3, 13 a und 13 b. Zum Schlusse wird die These ... את סבור mit Beziehung auf den Text wiederholt [1]. — Zweiunddreissig Regeln, No. 13 (s. oben, Art. מעשה), zweimal: השומע סבור שהוא מעשה אחר ואינו אלא פרטו של ראשון [2].

סדר. Piel סִדֵּר, ordnen. *Simon b. Gamliel II* berichtet als Jugendreminiscenz [3]: תינוקות של בית רבן היו מסדרין פרשיות וקורין לאור הנר (Sabbath 13 a oben). Die Schulkinder lasen die gelernten Abschnitte in ihrer Ordnung, in ihrem Nacheinander [4].

סֵדֶר, Ordnung, Reihenfolge, Nacheinander. M zu 19, 3 (62 b 1): כה כסדר הזה; 19, 6 (63 a 16): אשר תדבר אל בני ישראל כסדר הזה. S zu 16, 34 (83 b unt.): מנין שכל הפרשה אמורה עַל הַסֵּדֶר ת"ל ויעש כאשר צוה ה' את משה (vgl. Joma V, 7) [5]. S zu 8, 9 (41 b 1), mit Bezug auf Exod. 29: ולא כסדר האמור להלן אמורים כאן. In allen diesen

---

[1] Eine ähnliche Zusammenstellung unter anderem Schlagworte s. unt., Art. עֵרוּב. [2] Beispiele für סבור (אתה) את aus Gen. r.: c. 16 (2); 65 (20); 73 (5); 74 (10); 80 (8). Ib. c. 37 (2): היינו סבורים. Vgl. Die Ag. d. pal. Am. I, 459, 5; 502, 5. Hieher gehört auch der in der *Massora* übliche Terminus סְבִירִין, סְבִיר (aram. = h. סְבוּרִים, סָבוּר), womit angegeben wird, dass für ein Textwort eine andere — dem Zusammenhange und Sinne besser entsprechende Lesart — vermuthet werden sollte, die aber trotzdem der überlieferten Textform gegenüber zu verwerfen ist. [3] S. Ag. d. Tann. II, 325. Jedoch lautet eine Variante: מסדרין פרשיותיהן (ohne היו). T 110 24 (Sabb. 1, 12) hat מתקנין st. מסדרין. S. unten, Art. תקן. [4] Vgl. Sch. tob zu Ps. 3, 1 (von der Erklärung des Nacheinanders der Psalmen im Psalmbuche): ר' יהושע בן לוי בקש לישב על הספר הזה וּלְסַדְּרוֹ ... (s. Die Ag. d. Tann. II, 481, 5). S. auch Hechaloth rabbathi (B. Hammidr. III, 94): יושב ומסדר לפניהם את כל דברי מרכבה ... — Die Bedeutung des Piel hat auch das Part. pass. des Kal (vgl. דָּבוּר zu דִּבֵּר). S. Bar. Erubin 54 b: סְדוּרָה בפיהם (s. Die Ag. d. Tann. I, 303, 5); Taan. 8 a: מִשְׁנָתוֹ סְדוּרָה. Beispiele des Part. act. Kal (סוֹדֵר) s. bei *Levy*, III, 481 b. Ausserdem Gen. r. c. 98 (10): יושבין וסודרין דברי התורה. [5] S. noch Gen. r. c. 70 (4): על הסדר נאמרה [הפרשה]; nach meiner Vermuthung, Ag. d. pal. Amoräer II, 119, 4, tannaitischer Herkunft. — J. Megilla 75 b 55: כדי שישמיעו את ישראל התורה על סדר. — J. Berach. 4 d unt. (Megilla 73 a 25), von der Gruppe der Hallelpsalmen: עוד היא אמורה על סדר.

Beispielen bed. סֵדֶר die innere Anordnung des biblischen Abschnittes, das Nacheinander der Verse. Damit hängt zusammen die aus nachtannaitischer Zeit und in der *Massora* bezeugte Benennung eines Bibelabschnittes mit סֵדֶר (aram. סִדְרָא)[1], was soviel ist, wie סדר הפסוקים. — Das Nacheinander der biblischen Schriften im Kanon wird in der Bar. Baba Bathra 14b mit סִדְרָן של נביאים, סִדְרָן של כתובים bezeichnet.

סִדּוּר (geschr. סידור), Nom. act. zu סִדֵּר, in der Bed. von סֵדֶר. Die 11. der Zweiunddreissig Regeln heisst: סִדּוּר שֶׁנֶּחֱלַק, d. h. der Zusammenhang, welcher getrennt wurde. Die Beispiele zeigen, dass damit die Trennung zusammengehöriger Bestandtheile einer syntaktischen Einheit, eines Satzes durch den Versschluss gemeint ist. Die Beispiele sind: II Chron. 30, 18, 19; Hiob 17, 5, 6; Prov. 23, 31, 32[2]. Jedem Beispiele ist die Bemerkung angefügt: סידור היה ראוי להיות אלא שנחלק[3]. Als Bedingung für die Anwendung dieser Regel ist angegeben: wenn der Inhalt — der Zusammenhang — dazu hinführt (מאימתי דנין אותו משינהוג אותו ענין לכך).

סוֹף, Ende. Sn zu 5, 18 (5a 23): נקראו מרים על שם סופם שממררים את הגוף; Sd zu 21, 18 (114a 13): נידון על שם סופו. — S zu 19, 11f. (88c 15): הא אם גנבת סופך לכחש סופך לשקר סופך להישבע בשמי לשקר. Sd zu 21, 15 (113a 26): מגיד שסופו להיות שונא אותה ואוהב אחרת. — סוֹף in der Bed. Wortausgang, s. Art. נתן[4]. Eine stehende Redensart des *Akiba*'schen Midrasch lautet: .. אִם סוֹפֵנוּ לְרַבּוֹת, „wenn wir schliesslich den Inhalt des im Textworte dargebotenen Begriffes erweitern . . .“ S zu 4, 5 (17d 7); 13, 2 (60b 12); 14, 47 (74c 5); Sd zu 15, 2 (97b 21).

סוֹף הָעִנְיָן, Schluss des Abschnittes, s. Art. עִנְיָן. — דָּבָר לָמֵד מִסּוֹפוֹ, s. Art. עִנְיָן.

סִימָן (= σημεῖον), Zeichen, Vorbedeutung. M zu 19, 19 (65b 7): הרי זה סימן יפה בכתובים כל מקום שנאמר שופר זה סימן יפה לישראל. Dazu folgende Belegstellen: Ps. 47, 6; Jes. 27, 13; Zach. 9, 14[5]. — סִימָן לַדָּבָר als Variante zu ראיה לדבר, s. unten, Art. רְאָיָה.

סיע. Piel סַיֵּע (geschr. סייע), aus dem Aram. stammendes Verbum, in der Bed. beistehen. Als man einer Lehrmeinung *Simon b. Jochai's*, die er mit einer Schlussfolgerung begründete,

---

[1] S. *Levy* III, 484a. [2] Dieses Beispiel ist mit ויש מוסיפין eingeleitet. [3] S. Die Ag. d. Tann. II, 295. [4] Zur Bed. Versende, zweiter Theil des Verses, opp. ראש (aram. רישא—סיפא) s. Gen. r. c. 71 Anf.: לא ראשו של פסוק הזה סופו ולא סופו ראשו. [5] Vgl. Sn zu 15, 31 (33b 3), סימן טוב לאדם.

die Worte entgegenhielt: אם הלכה נקבל אם לדון יש תשובה[1], sagte er: הלכה אני אומר והכתוב מסייעני. Sd zu 23, 9 (120a unt.)[2]. — Zu einer Controverse zwischen *Ismael* und *Akiba* über die Bedeutung von ישר und טוב, Deut. 6, 18: הכריעו חכמים לסייע דברי ר' ישמעאל, indem sie auf Deut. 12, 25 hinwiesen. T 175 13 (Schekal. 2, 2).

סכם. Hiphil הִסְכִּים, zustimmen; treffen. Sn zu 11, 6 (24a 12): והמקום הסכים על ידו. Mit den Worten „er erkannte sie nicht mehr" (Gen. 38, 26) stimmt Gott den Worten Judas zu, mit denen er die Unschuld Tamars anerkennt. — Bar. Sabbath. 87a: שלשה דברים עשה משה מדעתו והסכים הקדוש ברוך הוא על ידו[3]. — S zu 1, 5 (6a 13), Bar. Ẓebach. 13a, *Tarphon* zu *Akiba*: אתה דורש ומסכים לשמועה, du deutest die Schrift und triffst damit den von mir durch Tradition überkommenen Lehrsatz[4]. Ebenso wird von *Hillel* berichtet, er habe mit seinen Schriftdeutungen, ohne von den betreffenden Lehrsätzen Kenntniss zu haben, den Inhalt dieser letzteren getroffen. Als er dann aus seiner Heimath Babylonien nach Palästina kam, wurde ihm die Ueberlieferung jener Lehrsätze zu Theil. ודרש והסכים ועלה וקיבל הלכה, j. Pesachim 33a unt.[5]

סלק. Piel סִלֵּק, beseitigen, entfernen. S zu 1, 14 (8c 8): סלק הכתוב את המנחה[6], die Schrift hat das Speiseopfer aus der Gemeinsamkeit der anderen Opfer entfernt (indem alle Opfer, nach Lev. 22, 18 gemeinschaftlich durch Mehrere dargebracht werden dürfen, während das Speiseopfer, nach Lev. 2, 1, nur durch jede Person einzeln darzubringen ist).

סמך. Kal סָמַךְ, anlehnen, in die Nähe stellen. Sd zu 34, 2 (149, 24): לפי שהיה אפרים צעיר סְמָכוֹ הכתוב; zur Erklärung dessen, dass das Land Ephraim nicht besonders genannt, sondern zu ארץ אפרים noch ומנשה gestellt wird. Die Schrift thut dies, weil Ephraim der Jüngere ist. Der geringere Rang Ephraims wird

---

[1] S. oben S. 22, Anm. 5. [2] Vgl. Gittin 48a: קרא ומתניתא מסייע ליה לריש לקיש. Gen. r. c. 1 (15): אף דין קרא מסייע לבית הלל. Oefter in Gen. r.: והא מסייע לר' . ., c. 21 (7), 22 (5), 26 (2), 34 (5). [3] So die richtige Lesart. Das עמו der Ausgaben ist wohl so entstanden, dass על ידו gekürzt ע"י geschrieben und dieses irrthümlich zu עימו, עִמּוֹ ergänzt wurde. [4] Ebenso sagt *Tarphon*, Sn zu 10, 8 (19b 8): עקיבא דורש מעצמו ומסכים להלכה. [5] S. Die Ag. d. Tann. I, 5. Zu והסכים erg. לשמועה oder להלכה. Die Erklärung, welche *Schwarz* (Die Controversen der Schammaiten und Hilleliten I, 18) für והסכים bietet, ist unhaltbar, wie namentlich die hier angeführten Aeusserungen Tarphons zeigen. — S. auch noch in *Jehuda b. Ilai's* Bericht über die Entstehung der griechischen Pentateuchübersetzung (Megilla 9a): והסכימו כולם לדעת אחת. [6] Bar. Menachoth 104b: לא סלק הכתוב אלא מנחה.

dadurch gekennzeichnet, dass sein Land nicht für sich genannt, sondern das Manasse's mit ihm zusammen erwähnt wird [1]. — Eine exegetische Regel *Akiba's* lautet, Sn zu 25, 1 (47a 16): כל פרשה שהיא סְמוּכָה לחברתה לְמֵדָה הימנה. Das Nebeneinander zweier Abschnitte kann dazu benützt werden, den einen mit Hilfe des andern zu erklären: der eine der beiden Abschnitte „lernt" von dem andern [2]. *Meir,* der Schüler *Akiba's,* knüpft daran die Bemerkung: הרבה פרשיות סמוכות זו לזו ורחוקות זו מזו כרחוק מזרח ממערב. Viele Abschnitte stehen nahe neben einander und sind doch entfernt von einander „wie Ost entfernt ist von West" (Ps. 103, 12) [3]. — Derselbe *Meir* schreibt deshalb die Abschnitte der Meẓûẓa (Deut. 6, 4—9; 11, 13—21), obwohl sie „geschlossene" Abschnitte sind, als „offene" Abschnitte: הואיל ואין סמוכות זו לזו מן התורה. Bar. Menachoth 32a [4]. — Sn zu 18, 20 (39b 21): פרשה זו נאמרה סמוך לקרח. Hier ist סמוך in adverbialem Sinne gebraucht; לקרח = לפרשת קרח [5].

Mit עַל verbunden bed. סָמַךְ das Stützen der Satzung auf den Schrifttext. T 27 48 (Kethub. 12, 2): סָמְכוּ על המקרא [6]. Chagiga I, 8: אין להם על מה שיסמכו; ib.: יש להם על מה שיסמכו. — S zu 25, 5 (105d unt.) und zu 25, 20 (108a 3), *Akiba:* מכאן סמכו חכמים על הספיחים שיהו אסורים בשביעית [7]. Hier dient die Präposition עַל zur Angabe des Gegenstandes, auf welchen sich die biblisch gestützte Satzung bezieht. Zu מכאן vgl. oben (S. 76), Art. כאן [8].

---

[1] In Bezug auf בא ישעיה וסמך, Sd zu 32, 1 (131a 29 32) s. meine Vermuthung, oben S. 99. [2] S. Die Ag. d. Tann. I, 309. [3] S. Die Ag. d. Tann. II, 37. [4] זו לזו fehlt in den Ausgaben; statt ואין hat *Raschi*: ואינן. Vgl. *Geiger*, Nachgelassene Schriften, IV, 23, wo Z. 8 von unt. „Ned." zu Men[achoth] verbessert werden muss. [5] Meist in nachtannaitischen Agadasätzen findet sich die Deutung des Nebeneinanders von biblischen Sätzen, mit der Frage eingeleitet: למה נִסְמְכָה פרשת . . לפרשת . . . S. die bei *Levy* III, 543ab gebrachten Beispiele. Aber auch *Jehuda I* sagt in der Bar. Berach. 63a, Sota 2a, Nazir 2a: למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה. In Gen. r. c. 85 (2) lautet die Frage: מפני מה הִסְמִיךְ פרשה זו לזו. — Die Anwendung von סָמוּךְ in einer exegetischen Regel s. Ag. d. pal. Am. I, 112, 3. Die aram. Form סְמִיךְ לֵיה (= סָמוּךְ לו) s. Gen. r. c. 20 (9), Pesikta 25a. — Der Plural von סָמוּךְ bezeichnet bei *Eleaẓar b. Pedath* die exegetische Methode, benachbarte Schriftverse und Abschnitte aus einander zu erklären, und er findet diese Methode des סְמוּכִים in dem Psalmworte 111, 8 angedeutet. Jebam. 4a, Berach. 10a. S. Die Ag. d. pal. Am. I, 38, 3; 116, 3. S. auch noch Die Ag. d. Tann. I, 236 (*Eleaẓar b. Azarja*).
[6] J. Gittin 46c 41 dafür: וסומכים אותה למקרא; b. Gittin 49b: וסומכים על מה שכתוב בתורה. [7] S. die Erklärung dieses Satzes bei *Levy* III, 566b. Einen ähnlichen Satz (wohl tannaitisch) s. j. Terumoth 39c 47, in Bezug auf Deut. 15, 9: מיכן סמכו לפרוזבול שהוא מן התורה. Sd z. St. (97b unt.) hat dafür: מכאן אמרו הלל התקין פרוזבול. [8] Auf dieser Bedeutung des Verbums סָמַךְ beruht die An-

סֵפֶר, Plur. סְפָרִים (= βιβλίον, βιβλία). Bezeichnung der Bücher der heiligen Schrift, sowohl im Einzelnen, als in ihrer Gesammtheit. Es bedarf keiner Beispiele für dieses Wort, dessen terminologische Anwendung schon in Dan. 9, 2 zu beobachten ist [1]. Als Denominativum zu סֵפֶר ist zu betrachten

סוֹפֵר, Plur. סוֹפְרִים, seit Ezra die Bezeichnung der Schriftgelehrten, deren hauptsächlicher Beruf die Beschäftigung mit dem „Buche der Lehre Moses'“ (Neh. 8, 1) war [2]. Sie sind die Träger der ältesten Schriftauslegung, die Bewahrer und Erklärer des Bibeltextes. Ihnen schrieb man die den biblischen Text betreffende Ueberlieferung zu. Die Lesung des der Vocalbezeichnung entbehrenden Textes nannte man מִקְרָא סוֹפְרִים (s. oben, Art. מִקְרָא) [3]. Obwohl nun סופרים die alten Schriftgelehrten in ihrer Gesammtthätigkeit bezeichnete (griechisch γραμματεῖς) [4], leitet ein im babylonischen Talmud erhaltener und vielleicht aus tannaitischer Zeit stammender Ausspruch diese Benennung von ihrer den Bibeltext und dessen sorgfältige Ueberlieferung betreffenden Thätigkeit ab (Kidduschin 30a): לפיכך נקראו ראשונים סופרים שהיו סופרים כל האותיות שבתורה, „die Alten wurden deshalb סופרים genannt, weil sie alle Buchstaben des Bibeltextes *zählten*“. In

---

wendung der aramäischen Aphel-Form in der nachtannaitischen Zeit. S. *Levy* III, 544a; ferner das Substantiv אַסְמַכְתָּא, zur Bezeichnung eines nicht als ernste Deduction gemeinten, sondern im Sinne des alten זכר לדבר (s. oben, S. 55) gegebenen biblischen *Anhaltes*. S. Levy I, 126a.

[1] S. die Ausführungen bei *Blau*, Zur Einleitung, S. 1 ff. Dort wird mit Recht die Ansicht, dass סְפָרִים im engeren Sinne die prophetischen Bücher bezeichne, zurückgewiesen. S. auch *Geiger*, Nachgelassene Schriften IV, 12.

[2] *Schürer*, Geschichte des jüdischen Volkes II [3], 314, 333. Für Ezra selbst wird seine Bezeichnung als Sofer durch die Beziehung derselben auf die Thora und deren Inhalt näher bestimmt, s. Esra 7, 6; 7, 11 (aram. 7, 12, 21).

[3] Nedarim 37b, in dem Ausspruche des Agadisten *Jizchak*, der ib. eine besondere Gruppe von Ueberlieferungen zur Lesung des Textes als עִטּוּר סופרים bezeichnet. Was das bedeutet, ist ungewiss und wird durch die im Talmud gebrachten Beispiele nicht erkennbar. In Bezug auf תִּקּוּן סוֹפְרִים s. oben, S. 83, A. 4.

[4] S. besonders דברי סופרים im Gegensatz zu דברי תורה, Sanh. XI (X), 3; Bar. Sanh. 87a (vgl. oben, Art. דקדוק und Art. חדש). *Gamliel II.* (Ende des 1. Jahrhunderts) spricht einmal die Gelehrten seiner Zeit noch als סופרים an (Sota 15a, an der oben S. 61 citirten Stelle); aber in seinem Munde ist diese Anrede gewissermaassen ein rhetorischer Archaismus, da damals bereits חכמים die gewöhnliche Benennung der Schriftgelehrten war. — Aus den ob. (S. 50), Art. זיף citirten Stellen entnehmen wir, dass die Schriftgelehrten der *Samaritaner* noch in der nachhadrianischen Zeit סופרים genannt wurden. Die Baraitha in Berachoth 45b (Chullin 106a), in der סוֹפֵר Gegensatz zu בּוּר (Unwissender) ist, scheint alten Ursprunges zu sein.

Chagiga 15b wird diese Deutung des Wortes סוֹפֵר an Jes. 33, 18 geknüpft. Der Name wird also von der den alten Schriftgelehrten zugeschriebenen massoretischen Thätigkeit abgeleitet [1].

סוֹפֵר bed. auch Bibellehrer, sowie die Bibelschule בֵּית סֵפֶר hiess [2]. Die ältere Bedeutung des Wortes kam ausser Gebrauch und blieb an den Schullehrern haften [3]. In einem Ausspruche *Simon b. Jochai's* ist von סוֹפְרִים וּמַשְׁנִים die Rede, den Lehrern der Bibel und der Tradition [4]. In einer Vorschrift über den Bibelunterricht (T 228 20, Megilla g. Ende) heisst es: והסופר מלמד כדרכו, d. h. der Abschnitt vom Priestersegen (Num. 6, 24—27) und die Erzählung von David und Bathseba (II Sam. 11) werden wohl bei der öffentlichen Vorlesung unübersetzt gelassen, aber der Schullehrer lehrt sie so, wie er andere Abschnitte lehrt.

סוֹפֵר (aram. סָפַר, סַפְרָא) bed. auch den Bibelabschreiber, sowie Schreiber überhaupt, Documentenschreiber, Notar. Jedoch scheint in der tannaitischen Zeit das hebräische Wort durch das lateinische librarius, hebraisirt zu לַבְלָר (oder לִבְלָר, auch ליבלר geschrieben), verdrängt worden zu sein [5]. Der berühmte *Meir* war Bibelabschreiber von Fach und bezeichnet sich selbst als לבלר (Erubin 13a, Sota 20a) [6]. Ein anderer Tannait heisst *Nachum* הלבלר (Pea II, 6). — Aus der hadrianischen Verfolgungszeit wird als Held einer Legende *Nakkai der Sofer* (נקאי ספרא) genannt, der nach Babylonien floh. Ihn und seinen Schüler *Hamnuna den Sofer* lernen wir aus alten Daten als die frühesten Autoritäten der Massora kennen [7]. Thatsächlich waren sowohl die Bibellehrer als die Bibelschreiber, die denselben Namen סוֹפֵר führen, ihrer Beschäf-

---

[1] Der Palästinenser *Abahu* erklärt סופרים ebenfalls als die „Zählenden"; aber er führt den Namen zurück auf die Thätigkeit der alten Schriftgelehrten in der Formulirung der Halachasätze, die sie in Zahlengruppen (ספורות ספורות) brachten. S. j. Schekalim c. 5 Anf. (48c unt.); Die Ag. d. pal. Am. II, 108.

[2] S. oben, S. 118, Anm. 1.

[3] Schon in einem Ausspruche des Eliezer b. Hyrkanos (Sota 49a unt., s. Die Ag. d. Tann. I, 110, 3) sind ספריא (= הסופרים) als die im Range unter den חכימיא (החכמים) stehende Classe der Gebildeten genannt.

[4] J. Chagiga 76c 29; Pesikta 120b; Echa r. Prooem. No. 2. S. Die Ag. d. Tann. II, 90, 5. Das aram. Aequivalent ספרין ומתניין findet sich j. Chag. ebendas. in einer Anekdote aus dem Ende des 3. Jahrhunderts (s. Die Ag. d. pal. Amoräer II, 144, 1). In einem Satze *Tanchuma's* (Ende des 4. Jahrhunderts), Lev. r. c. 27 (2) und sonst (s. Die Ag. d. pal. Am. III, 491, 6): שכר סופרים ומשנים. S. auch Lev. r. c. 9 (2): סופרים ומשנים שהם מלמדים את התינוקות באמונה.

[5] S. die bei *Levy*, II, 467, angeführten Stellen.

[6] S. Die Ag. d. Tann. II, 10.

[7] S. *meine* Notizen in *Berliners* Magazin für die Wissenschaft des Judenthums, Bd. XVII, 169—172 und XVIII, 50f.; Die Ag. d. pal. Am. I, 2, 1.

tigung nach die berufenen Pfleger und Erhalter der die Schreibung und Lesung des Bibeltextes betreffenden Ueberlieferung. Und es ist nicht unwahrscheinlich, dass wenn als Träger dieser Ueberlieferung in den oben angeführten Daten die alten סוֹפְרִים, die Schriftgelehrten der Zeit des zweiten Tempels, genannt werden, eine solche Anschauung von der Thätigkeit der späteren סוֹפְרִים, der Bibellehrer und Bibelschreiber entsprang[1].

סרס. Piel סֵרֵס, eig. castriren; bildlich auf den Bibeltext als Object angewendet, wenn man einen Satz dadurch erklärt, dass man einzelne Worte desselben von ihrer Stelle herausreisst und so die Wortstellung des Satzes umkehrt. Ein hauptsächlicher Vertreter der Schule *Ismaels*, des Letzteren Schüler *Josija* ist es, der diese Methode anzuwenden liebte[2]. Er formulirt sie in folgender Regel: סָרֵס הַמִּקְרָא וְדָרְשֵׁהוּ[3]. Sn zu 9, 6 (17 b 13); zu 15, 33 (33 b 28): an beiden Stellen ist erst Aharon, dann Moses genannt, während in Wirklichkeit beidemal die Frage zuerst an Aharon und dann — als dieser keinen Bescheid wusste — an Moses gerichtet wurde. Ebenso Sn zu 27, 2 (49 b 7)[4], in Bezug auf die Aufeinanderfolge von Moses und Eleaẓar. *Josija* formulirt die Methode auch so: הֲרֵי זֶה מִקְרָא מְסוֹרָס, „das ist ein Bibelsatz mit umgekehrter Wortfolge“. So zu Exod. 20, 24, wo nach ihm die Worte בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך eine Umkehrung aus בכל המקום אשר אבוא אליך וברכתיך אזכיר את שמי sind[5]. In dieser Formulirung findet sich die Regel anonym angewendet in M zu 16, 20 (50 a 2): ויבאש וירם ת׳ = וירם תולעים ויבאש; S zu 9, 22 (45 b 3), wo die zweite Vershälfte vor der ersten stehen müsste[6]. — Der Tannait, in dessen Schule wahrscheinlich Ismaels Mechiltha ihre Schlussredaction erhielt[7], *Nathan*, wendet die Regel Josija's auf Ps. 119, 126 an[8]. — *Josija* wendet den Ausdruck

---

[1] Vgl. Die hebr. Sprachwissenschaft (aus *Winter-Wünsche*, Die jüdische Litteratur), S. 4. [2] S. Die Ag. d. Tann. II, 357 f. [3] Ein massoretischer Schriftsteller, Manuel du Lecteur, ed. *Derenbourg*, p. 51, 157 citirt die Regel so: סרס המקרא הזה והפכהו. Thatsächlich ist הָפַךְ in dieser Bedeutung synonym mit סֵרֵס. [4] Vgl. Baba Bathra 119 b. [5] Baraitha, Sota 28 a. In Sn zu 6, 23 (12 a 5) ist das irrthümlich dem exegetischen Gegner Josija's, *Jonathan* zugeschrieben. S. Die Ag. d. Tann. II, 357, 3. [6] Diese beiden Erklärungen gehören wohl auch *Josija*, an; in dessen Namen wird auch eine durch Inversion bewerkstelligte Erklärung von Ps. 36, 7 (כהררי אל תהום רבה צדקתך משפטיך) tradirt. Gen. r. c. 33 gegen Anf. (מסרס קרא). S. Die Ag. d. Tann. II, 358, 5. [7] S. Die Ag. d. Tann. II, 440, 2. [8] Midr. Sam. c. 1 Anf., תני בשם ר׳ נתן סרס את המקרא; j. Berach. 14 cd: ר׳ נתן מסרס קראי. Mischna Berachoth Ende bloss das Resultat der Umkehrung, ohne den Terminus.

סֵרֵס auch auf ein Hysteron proteron innerhalb eines Abschnittes an, er sagt nämlich in Bezug auf Gen. 28, 10—22: מסורסת היא הפרשה, indem das Gelübde Jakobs in V. 20 der Verheissung in V. 15 vorangegangen sein muss[1].

Hithpael הִסְתָּרֵס, Passivum zum Piel. M zu 23, 12 (101a 3): שלא תסתרס (ענין) שבת בראשית ממקומה; 23, 16 (101b unt.): שלא יסתרסו שלשה רגלים ממקומם. Diese Sätze geben den Grund dafür an, dass der Sabbath und die Feste in diesem Zusammenhange erwähnt werden.

סתם. Kal סָתַם, eig. verstopfen, verschliessen, in übertragener Bedeutung: verbergen, geheim halten, unbestimmt lassen. SO c. 1 g. Anf.: והלא לא בא הכתוב לִסְתּוֹם אלא לְפָרֵשׁ „Kommt denn die Schrift — mit der Angabe „denn in seinen Tagen wurde die Erde getheilt", Gen. 10, 25 — um zu verbergen und nicht vielmehr um deutlich kundzugeben?" Sonst findet sich von diesem Verbum in seiner exegetischen Bedeutung nur noch das Partic. pass.

סָתוּם, in der Regel mit entgegengesetztem מְפוֹרָשׁ angewendet. Das eine Wort bedeutet: unbestimmt, undeutlich; das andere: bestimmt, deutlich gekennzeichnet. M zu 15, 1 (36b 17), in Bezug auf das „Ross" in Exod. 15, 1 und das in Zach. 12, 4: . . . סוס סתום סוס מפורש. — Sn zu 6, 11 (10a 22), in Bezug auf die Num. 6, 10 und Lev. 12, 8 erwähnten Opfervögel („Nester"): קן סתומה וקן מפורשה. — Sn zu 15, 20 (31a 28): תרומת גורן סתומה תרומת מעשר המפורשת. — M zu 20, 15 (70b 6) und zu 21, 16 (82a 5): שלש מצות נאמרו בענין זה שתים מפורשות ואחת סתומה. Gemeint sind die drei Gebote über den Diebstahl, von denen zwei (Lev. 19, 11; Exod. 21, 16) hinsichtlich des Objectes des Diebstahls deutlich sind, einer (Exod. 20, 15) unbestimmt. — S zu 4, 24 (20d 16): ילמדו סתומות ממפורשות[2]. — S zu 11, 8 (49b 6): הותר במפורש והותר בסתום. — S zu 9, 22 (45b 11), mit Bezug auf Num. 6, 24: ויברכם זו ברכה

---

[1] Gen. r. c. 70 (4), wo der Name *Josija's* ausgefallen ist, wie ich in Ag. d. pal. Am. II, 119, 4, gezeigt habe. Gegenübersteht, wie gewöhnlich, die ob., S. 130, Anm. 5 erwähnte Meinung *Jonathans*. — Eine spätere Quelle (Tanchuma zu Gen. 49, 4) setzt סרס an die Stelle von הפך in der oben, Art. הפך, erwähnten Wortdeutung. — Oben, S. 99, habe ich die Vermuthung ausgesprochen, dass in Sd zu 32, 1 zweimal וְסֵרֵס zu dem unverständlichen וסמך corrumpirt ist. — In nachtannaitischer Zeit wendet *Simon b. Lakisch* die Methode Josija's an (ריש לקיש הוה מסרס קרייא), j. R. Hasch. 58b unt.; Lev. r. c. 22. S. Die Ag. d. pal. Am. I, 357, 7; 379, 4. [2] S. auch den Ausruf *Josua b. Chananja's* an den Gräbern der Schammaiten (Chagiga 22b): ומה סתומות שלכם כך מפירשות על אחת כמה וכמה. In T 603 9 (Ahiloth 5 Ende) fehlt dieser Passus.

סתומה שאין אתה יודע וחזר הכתוב ופירש להלן.. — S zu 20, 10 (92 a 17): כל מיתה הסתומה בתורה „jede Todesstrafe, die unbestimmt — ohne Angabe der Hinrichtungsart — vorgeschrieben ist". — Einmal ist פָּתוּחַ statt מְפוֹרָשׁ gesetzt. S zu 16, 2 (80 a 2 „im Namen *R. Ismaels*"), in Bezug auf die beiden Verse Lev. 16, 1 und 2: הואיל ונאמרו שני דברות זה בצד זה אחד פתוח ואחד סתום יְלַמֵּד פתוח על הסתום. — S. auch Art. פָּרָשָׁה.

Die 6. der Zweiunddreissig Regeln heisst קַל וָחֹמֶר סָתוּם; die 5. קַל וָחֹמֶר מְפֹרָשׁ. S. unten, Art. קַל.

סְתָם, Substantiv, das entweder dem Verbum אָמַר in adverbialer Bedeutung angefügt, oder im Status constructus vor den als unbestimmt zu bezeichnenden Gegenstand gesetzt wird. 1. M zu 12, 6 (5 a 24): אחת מכל מצות האמורות בתורה סתם; S zu 20, 10 (92 a 20): כל מיתה שנאמרה סתם. — M zu 12, 22 (11 b 6): הואיל ונאמרו לקיחות סתם; Sn zu 5, 2 (1 a 9): הואיל ונאמרו צוואות בתורה סתם; 5, 21 (5 b 8): הואיל ונאמרו אצבעות בתורה . . . שבועות . . סתם; 19, 4 (42 b 29): הואיל ונאמרו . . . דברות . . סתם; 30, 2 (55 b 23) סתם; 28, 5 (53 a unt.): סלתות בתורה סתם[1]. — 2. Sn zu 6, 5 (8 b 26): סתם נזירות שלושים יום. Sd zu 18, 20 (108 a 4), Naẓir I, 3: סתם מיתה האמורה בתורה[2].

סתר. Kal סָתַר, einreissen; in übertragener Bedeutung: widerstreiten, widersprechen. M zu 12, 5 (4 b 26): סוֹתְרִין זה על ידי זה S. 86)[3].

סֵתֶר, Geheimniss. סִתְרֵי תוֹרָה „die Geheimnisse der Lehre", Bar. j. Kethub. 29 d unt.[4] — Was עַל הַגְּלוּיִים וְעַל הַסְּתָרִים (vgl. Deu-

---

[1] In den drei letzteren Beispielen folgt stets: ופרט לך הכתוב באחד(ת) מהן. Hier ist statt פֵּרֵשׁ das Verbum פֵּרַט angewendet, welches besagt, dass zu dem anderwärts unbestimmt gelassenen Begriff an der einen Bibelstelle eine besondere Bestimmung gesetzt ist. Nur Exod. 12, 22 ist die Art des „Nehmens" (in einem Bündel) bestimmt; nur in Lev. 14, 16 ist der Finger als der der rechten Hand bestimmt; nur in Exod. 29, 2 ist סֹלֶת mit der Bestimmung חִטִּים versehen. Diese nähere Bestimmung wird als auch für die anderen Stellen giltig betrachtet: פורט אני (פורטני). [2] In der halachischen Terminologie ist סתם Gegensatz zu (ב)פירוש (s. unt., Art. פירוש), Schekalim IV, 7; Nedarim II, 4. Vgl. Naẓir IV, 4. [3] In nachtannaitischen Texten stehen, sind aber ohne Zweifel älteren Ursprunges, die Sätze, in welchen die Widersprüche zwischen Ezechiel und dem Pentateuch, sowie die Widersprüche in Kohel. und den Sprüchen Salomo's mit unserem Ausdrucke bezeichnet werden. Sabbath 13 b: שהיה דבריו סותרין דברי תורה. Ib. 30 b: שדבריו סותרין זה את זה. [4] Die Parallelstelle, T 266 11 (Keth. 5, 1), b. Kidduschin 10 a: חַדְרֵי תורה. Hier bedeutet der Ausdruck nicht etwa Geheimlehre, sondern die verborgensten Einzelheiten der Thora, des Religionsgesetzes. Der Ausdruck kommt auch Pesachim 119 a ob. vor (*El. b. Pedath*), wo er Geheimlehre bedeutet. S. *meine* Schrift: Die Bibelexegese Moses Maimûnis, S. 12, Anm. 4. — Mit סִתְרֵי עֲרָיוֹת, die verborgenen, nicht unmittelbar

teron. 29, 28) in M zu 22, 19 (95a 2) bedeuten soll, ist nicht ersichtlich.

ע

עבר. לְשֶׁעָבַר. Bezeichnung der Vergangenheit. Im Gegensatze zur Gegenwart: לשעבר ... ועתה, M zu 16, 4 (47a 6). Im Gegensatze zur Zukunft: יש אָז לשעבר ויש אָז לעתיד לבא, M zu 15, 1 (34a 11). Dann folgen Beispiele, in denen die Conjunktion אָז mit dem Perfectum und solche, in denen sie mit dem Imperfectum verbunden ist. Es ist der erste Ansatz zur terminologischen Unterscheidung der beiden Haupttempora des Verbums[1].

עות. Piel עִוֵּת, verkrümmen. Drei agadische Schriftdeutungen *Jehuda b. Ilai's* weist *Jose* der Sohn der *Damascenerin* mit den Worten zurück (Sd zu 1, 1, 65a 16 19): למה אתה מְעַוֵּת עלינו את הכתובים. „Wozu verkrümmst du uns die Schriftworte?" Vielleicht bedeutet הכתובים hier Bibel als Gesammtbegriff. (S. oben S. 92). Vgl. unten, Art. עקף.

עַל. S. oben (S. 111), Art. מַעַל.

עַל. Zum Gebrauche dieser Präposition s. bes. Art. פרש, אמר.

עלה. Kal עָלָה. Eine dem biblischen עלה על לב (Jer. 3, 16), עלה על רוח (Ez. 20, 32) ähnliche Redensart ist עלה על דעת, in den Sinn kommen. Sn zu 5, 28 (6b 11): לא תעלה על דעתך; Sd zu 33, 1 (142a 26): וכי תעלה על דעתך (ib. Z. 28: וכי עלתה בדעתך); dieselbe Frage T 466 13 16 (Ab zara 4, 5). Auch die erste der zwei erwähnten biblischen Redensarten kömmt vor. S zu 1, 15 (8d 16), *Akiba:* וכי עָלְת על לב[2]; T 364 3 (B. Kamma 9, 7), *Nechemia*, ebenso. Mit diesen Redensarten, in denen das Femininum des Verbums als Neutrum zu verstehen ist, wird meist eine dem Wortlaute des Textes nach mögliche, aber logisch absurde Auffassung beseitigt, um einer richtigeren Geltung zu verschaffen[3].

Hiphil הֶעֱלָה mit עַל verbunden und darauffolgendem כְּאִלּוּ: Jemandem etwas so anrechnen, als ob ... Sn zu 7, 18 (15a 12): העלה עליו הכתוב כאלו הקריב תחילה (ib. Z. 13: מעלה). M zu 12, 3 (3b 9): ומעלה עליו הכתוב כאלו שומע מפי הק"בה; 20, 17 (70b 13): כל

---

aus dem Bibeltexte sich ergebenden Einzelheiten des Gesetzes über die verbotenen Ehen, umschreibt ein Amora (*Aschi*) das עריות der Mischna, Chagiga 11a.

[1] S. Die Anfänge der hebräischen Grammatik, S. 4, Anm. 3. [2] Die Bar. Zebachim 65a hat auch hier: וכי תעלה על דעתך. [3] Im bab. Talmud findet sich sehr häufig עלתה על דעתך = סלקא [א]דעתך (s. *Levy* III, 536b).

מי ששופך דם מעלה עליו הכתוב כאלו ממעט בדמות; Sd zu 23, 8 (120a 27), 24, 19 (124b 11): מי שלא נתכוון לזכות וזכה מעלה עליו הכתוב כאילו זכה[1]; Aboth III, 7: מעלה עליו הכתוב כאלו מתחייב בנפשו[2]; j. Kethub. 35c unt. (zu I Sam. 2, 22): מעלה עליהן הכתוב כאלו הן שוכבין עמהן[3]. — Mit unbestimmtem Subject (wobei etwa מן השמים hinzudenken ist). M zu 15, 26 (46a 18): כל מי ששומע מפי רבו מעלין עליו כאלו עומד ומשמש לפי חי וקיים לעולם. Sn zu 15, 38 (34b 19): כל המקיים מצות ציצית מעלים עליו כאלו הקביל פני שכינה[4]. S zu 23, 2 (100a 3): כל המחלל את המועדות מעלים עליו כאלו חלל את השבתות.

עֶלְיוֹן, das Obere, Vorhergehende, opp. תַּחְתּוֹן. M zu 21, 7 (78a 17): מקיש תחתונה לעליונה. Die „Obige" ist die in V. 7, die „Untere" die in V. 10 Erwähnte. M zu 21, 1 (74b 1): אלו מוסיפין על העליונים מה עליונים מסיני אף תחתונים מסיני (s. oben S. 40). Die „oberen" Schriftworte sind die in Exod. 20; die „unteren" die in Cap. 21ff.

עִנְיָן. Dieses zuerst im Buche Koheleth auftauchende und dort noch zum Theile in der ursprünglichen Bedeutung der Mühseligkeit und Plage erscheinende Substantiv hat im tannaitischen Schriftthum ausschliesslich die von dem etymologischen Sinne des Wortes losgelöste Bedeutung: Gegenstand, Sache, Inhalt. In der tannaitischen Bibelexegese wird das Wort sehr oft angewendet und bezeichnet den Gegenstand oder Inhalt des Bibeltextes, oder auch den Bibelabschnitt selbst, insofern in demselben ein bestimmter Gegenstand oder Inhalt behandelt wird. M zu 12, 4 (4a unt.), 13, 10 (21b 9): במי הענין מדבר[5]. Sn zu 6, 3 (8a 19), 6, 6 (9a 23), 15, 40 (35a 19), 29, 39 (55b 15): במה הענין מדבר. — ענין בפני עצמו, s. oben, Art. יחד Anf. (S. 69), Art. נתק (S. 129). — הפסיק הענין, להפסיק הענין, s. unt., Art. פסק. — M zu 19, 10 (63b 29): בתחלת הענין מה הוא אומר ... בסוף הענין מה הוא אומר ...; gemeint sind der Anfang und das Ende des Abschnittes Lev. 25, 2—46. Ebenso S zu 18, 2 (85b 28 30)[6]. — כל הענין שלמעלן ושלמטן אינו מדבר אלא במוקדשים, S zu 22, 28 (94c 19); „oben" ist V. 27, „unten" V. 28[7]. — לפי שבא קרח וערער כנגד אהרן הזהיר עליו הכתוב את כל

[1] S. Die Ag. d. Tann. I, 228. [2] Da es sich um keinen Schrifttext handelt, ist הכתוב hier ein Aequivalent für Gott. — S. auch Aboth II, 2: מעלה אני עליכם שכר הרבה. Vielleicht ist überall שכר als Object hinzuzudenken. [3] In der parall. Stelle, j. Sota 16d unt. und ebenso Midr. Sam. c. 7 (4): הקדוש ברוך הוא statt הכתוב. Vgl. Die Ag. d. Tann. II, 527. [4] S. Die Ag. d. Tann. II, 25, 1. [5] במה wäre eher am Platze als במי. [6] Beide Aussprüche sind von *Ismael*. S. Die Ag. d. Tann. I, 249, 3; 260, 4. [7] Bar. Chullin 83a unt.: כל הענין כולו אינו מדבר אלא בקדשים.

הענין, Sn zu 18, 3 (36b 8); in Bezug auf den Abschnitt Num. 18, 1—7, der mit Hinblick auf die Ansprüche, die Korach gegen die Priesterwürde Aharons erhob, diese Würde mit Verboten schützt. — בין ענין לענין, s. unt., Art. הַפְסָקָה. — אותו עִנְיָן, s. oben, Art. סִדּוּר. — ענין ראשון, s. oben, Art. הוסיף. — S zu 23, 44 (103b 7): וכל פרשיות נאמרו בענין אחד. Alle Abschnitte — über die Feste in Lev. 23 — sind mit einheitlichem Inhalte verfasst. Sie sind nämlich in Bezug auf Einzelheiten aus einander zu ergänzen, was durch die abschliessenden Worte in V. 44 angezeigt wird. — Sn zu 11, 5 (23b 34): וכי יש בענין שהיו המצרים נותנים להם דגים בחנם. Liegt es denn im Gegenstande — d. h. in der Natur der Sache — dass die Aegypter ihnen Fische unentgeltlich gegeben haben? — מאוחר בענין, s. unt., Art. קדם (מוקדם).

Mit dem Ausdrucke כענין שנאמר wird im Midrasch der Schule *Ismaels* auf eine andere Bibelstelle verwiesen, nach welcher der Inhalt der zu erklärenden Textstelle oder auch nur eines einzelnen Wortes besser oder vollkommener verständlich wird[1]. M zu 12, 30 (13b 25), Hinweis auf Exod. 11, 6; 16, 20 (50a 3), Hinweis auf V. 24. — 18, 1 (57b 7 9): für das Verständniss von כֹּהֵן weist *Josua b. Chananja* auf Richter 18, 30, *Eleazar aus Modiim* auf II Sam. 8, 18 hin. — Sn zu 15, 39 (35a 6 10); 30, 7 (57b 1). — Sd zu 1, 27 (70a 13); 32, 10 (135a 11); 32, 11 (135a 18 21 22); 32, 15 (136b 6). — Andere ähnliche Ausdrücke: כענין מה שנאמר, M zu 15, 17 (43b unt.). כענין שאמרו ישראל ליחזקאל, Sn zu 15, 41 (35a unt.).

לְעִנְיָן שֶׁאָמַרְנוּ kommt einige Male vor, um anzugeben, dass das Textwort in der zuerst angegebenen Weise zu verstehen ist, nachdem die davon abweichende Auffassung widerlegt worden. M zu 12, 10 (7a 21); 23, 18 (102a 20). Vielleicht muss auch in M zu 16, 23 (50a 23) statt שאמר gelesen werden שאמרנו. S. auch M zu 16, 13 (49a unt.).

לְעִנְיַן רָעָה, לְעִנְיַן טוֹבָה, Sd zu 11, 12 (78b 24), in Bezug auf Deut. 11, 12 und Ps. 104, 32. An der einen Stelle blickt Gott die Erde zum Heile an, an der andern zum Unheile.

Zur Dialektik der tannaitischen Schriftauslegung gehören folgende Redeweisen: וכי מה ענין זה לזה, S zu 14, 35 (73a 15), in Bezug auf Deut. 24, 8 und 9; Sd zu 33, 5 und 6 (144a 19). — S zu 23, 2 (100a 2): ומה ענין שבת לענין מועדות. — Sn zu 10, 29 (21a 11): אם אינו ענין לירושה תְּנֵהוּ עִנְיָן לכפרה; ib. Z. 13: אם אינו ענין

---

[1] Einen Unterschied zwischen כיוצא בו (s. Art. יצא) und כענין שנאמר versucht *Weiss* festzustellen (Studien über die Sprache der Mischna, S. 16).

לירושה תנהו ענין לקבורה. Wenn der Text der Natur der Sache nach nicht auf den Besitz erklärt werden kann (da Chobab keinen Anspruch auf Besitzrecht haben konnte), so gieb ihm eine Beziehung auf die Sühne — nach der anderen Erkl.: auf die Grabstätte — (die Chobab im Lande Israel verheissen wird). S zu 7, 2 (29c 13): אם אינו ענין לעיכול איברים תנהו ענין לתרומת הדשן; 19, 7 (87b 8): אם אינו ענין חוץ לזמנו תנהו ענין חוץ למקומו.

Die letzte der Sieben Regeln *Hillel's* lautet: דָּבָר הַלָּמֵד מֵעִנְיָנוֹ[1]; unter den Dreizehn Regeln *Ismaels* ist es die erste Hälfte der vorletzten Regel. In der Baraitha am Eingange von S (2d 11) wird als Beispiel angeführt: Lev. 13, 41f. Dass hier die Angabe „er ist rein" nicht absolut zu verstehen ist: rein auf jeden Fall, das ist aus der Fortsetzung in V. 42ff. ersichtlich, aus der hervorgeht, dass es auch Fälle giebt, in denen Kahlköpfigkeit „unrein" ist. In M zu 20, 15 (70b 5)[2] und der Bar. Sanhedrin 86a wird diese Regel ausdrücklich citirt (s. oben, S. 100 unt.), um zu beweisen, dass das achte Wort des Dekalogs an Personen begangenen Diebstahl (Menschenraub) zum Gegenstande hat, da die übrigen Verbote, in deren Zusammenhange sich jenes findet, Verbrechen gegen die Person zum Gegenstande haben. In einer andern Baraitha, Sanh. ib., wird auf ähnliche Art, mit ausdrücklichem Hinweise auf unsere Regel, bewiesen, dass in Lev. 19, 11 vom Diebstahl, der an Sachen begangen wird, die Rede ist. In Sn zu 7, 1 (13b 30) erwähnt *Ismael* selbst die Regel, um auf Grund derselben die Worte מאת פני הקדש, Lev. 10, 4, aus V. 2, וימתו לפני ה׳, zu erklären[3]. — Eine Unterabtheilung der 12. Regel *Ismaels* ist דָּבָר לָמֵד מִסּוֹפוֹ, in der Baraitha (S 2d unt.) mit folgendem Beispiele illustrirt: Aus Lev. 14, 34, wo nur schlechtweg von einem Hause die Rede ist, könnte man schliessen, dass die Gesetze des Aussatzes auf jedes Haus, ohne Rücksicht auf dessen Baumaterial, Anwendung finden; aus der am Schlusse des Gesetzes stehenden Vorschrift (V. 45) aber ist ersichtlich, dass nur

---

[1] So T 427 6 und Ab. di R. Nathan c. 37. Am Schlusse der Bar. am Eingange von S למד statt הלמד. In der Bar. selbst, wo die 12. Regel *Ismaels* besprochen wird, steht in der Anwendung der Regel (2c 12) למד. [2] In M stehen nur die Anfangsworte des Passus, der aus der talmudischen Baraitha zu ergänzen ist. [3] In S zu 9, 2 (45d 5) ist *Ismaels* Erklärung, ohne Berufung auf die Regel, in *Akiba's* Namen gebracht. Die entgegenstehende Erklärung hat in Sn *Jose*, in S *Eliezer* (b. Hyrkanos) zum Autor. — Eine Berufung auf die Regel in der Agada s. Gen. r. c. 15 (Ende), Pesikta 142ab. S. dazu Ag. d. pal. Am. II, 339, 1.

solche Häuser gemeint sind, die aus „Steinen, Holz und Erde“ bestehen[1]. Man kann למד מעניינו und למד מסופו so unterscheiden: Etwas, was aus dem Zusammenhange gefolgert wird; Etwas, was aus einer hinterdrein folgenden Bestimmung gefolgert wird.

Die 20. der Zweiunddreissig Regeln lautet: דבר שנאמר בזה ואינו ענין לו אבל הוא ענין לחברו. Was von dem einen Gegenstande ausgesagt ist, aber sachgemäss nicht zu ihm, wohl aber zu einem andern Gegenstande gehört. Man bezieht also den betreffenden Text auf diesen andern Gegenstand, und zwar — das wird als Bedingung hinzugefügt — wenn diese Substituirung mit Hinblick auf beide Gegenstände erforderlich ist (ומאימתי הוא ענין לחבירו משיצטרך לו זה ולא יצטרך לו זה). So ist es nothwendig, die Segensworte Moses' in Deut. 33, 7 nicht auf Jehuda, sondern auf Simon zu beziehen[2]; denn einerseits erhält Jehuda in den Worten „Höre, Ewiger, die Stimme Jehuda's“ den Segen; andererseits bliebe Simon ohne jene Annahme ungesegnet[3]. — Ebenso ist in Jerem. 33, 26 יעקב nicht auf Jakob zu beziehen, da von diesem im Vereine mit David nicht gesagt werden kann: „um von seinem Samen Herrscher zu nehmen“. Vielmehr ist — da unter den Herrschern die Könige und Hohenpriester gemeint sind — יעקב auf Aharon zu beziehen, von dem die Hohenpriester stammen, wie die Könige von David. Das ist auch aus V. 24 ersichtlich: „die zwei Geschlechter, die der Ewige erwählt hat“[4].

ענש. Kal עָנַשׁ, strafen. S zu 5, 17 (26 d 10): הרי הכתוב ענש את מי שאיני יודע אם כך ענש הכתוב למי שאינו יודע על אחת כמה וכמה שיענוש למי שיודע. Wenn die Schrift auf solche Weise den bestraft hat, der unwissentlich sich vergangen hat, um wie vieles eher wird sie den bestrafen, der wissentlich sündigt.

עֹנֶשׁ. S. oben (S. 41), Art. אַזְהָרָה.

עֶצֶם, mit Personalsuffix: selbst. In Sd wird den einführenden Worten Moses': „ich sagte euch“ die Bemerkung beigegeben: „Nicht von mir selbst sage ich es euch, sondern aus dem Munde Gottes“. לא מעצמי אני אומר לכם אלא מפי הגבורה[5] אני אומר לכם.

---

[1] In S zu 14, 45 (74 a 11) findet sich die Folgerung, ohne die Regel.

[2] תניהו ענין לשמעון. Ebenso im zweiten Beispiel: תניהו ענין לאהרן. S. ob., S. 141 unt.

[3] In Sd zu 33, 7 (144 b 20—25) sind die Worte ואל עמו תביאנו bis Ende des Verses als Segen für den Stamm Simeon gedeutet.

[4] Ueber die von *Grätz*, Monatsschrift, 1880 (29. Jhg.), S. 97, angenommene Berufung *Abulwalîds* auf die 20. Regel *El. b. Jose Gelili's* s. meine Bemerkung: Aus der Schrifterklärung des Abulwalîd Merwân Ibn Ǵanâḥ. (1889), S. 27, Anm. 1.

[5] An den drei anderen Stellen הקדוש ברוך הוא. S. darüber unten, Art. קֹדֶשׁ. — Zur Gegenüber-

So zu 1, 9 (67a 13); 1, 6 (66b 4); 1, 20 (69a unt.); 1, 29 (70a 25). — In einer Discussion zwischen *Eliezer b. Hyrkanos* und *Josua b. Chananja* spricht der eine den Grundsatz aus: לא נאמר בל תוסיף אלא כשהוא בעצמו; der Andere: לא נאמר בל תגרע אלא כשהוא בעצמו. Zebachim VIII, 10 [1]. Die beiden Sätze beziehen sich auf das Verbot in Deut. 13, 1 und besagen, dass das Hinzufügen zu einem Gebote und das Hinwegnehmen von demselben so zu verstehen sind, dass das Wesen des Gebotes unverändert bleibt und die Aenderung nur eine quantitative ist.

עקב. Kal עָקַב, an der Ferse fassen (Hosea 12, 4; Gen. 25, 26). Mit diesem drastischen Ausdrucke kennzeichnet *Ismael* drei Fälle, in denen die Halacha, das ist die überlieferte Satzung, dem Wortlaute der Schrift seine Geltung entzieht [2]: בשלשה מקומות הלכה עוקבת [3] מקרא, Sota 16a, trad. von *Jochanan*. 1. Die Thora sagt (התורה אמרה), Lev. 17, 13, das Blut sei „mit Staub“ zu bedecken, die Halacha bestimmt: mit jeglichem Dinge. 2. Die Thora sagt, Num. 6, 5, dem Nazir dürfe kein „Scheermesser“ über das Haupt fahren; die Halacha verbietet jede Art der Enthaarung. 3. Die Thora sagt, Deut. 24, 3, die Scheidungsurkunde sei auf einem סֵפֶר zu schreiben, die Halacha gestattet jegliches Ding, worauf geschrieben werden kann [4].

---

stellung vgl. Megilla 31b (*Abaji*): Die Strafreden in Lev. 26 משה מפי הגבורה אמרן; die in Deut. 28 משה מפי עצמו אמרן.

[1] Vgl. R. Haschana 28b, Erubin 100a. [2] S. Die Ag. d. Tann. I, 251.

[3] Aruch (עקב II; Bd. VI, S. 244b) kennt die Varianten עוקמת und עוקפת. Letztere Lesung findet sich in der Version des jerus. Talmuds (s. die folg. Anm.). — *Raschi* zu Sota 16a erklärt den Ausdruck עוקבת sehr gut so: מקפחת את עקבו מעמדו ועוקרת [אותו], „sie reisst gewaltsam die Ferse des Schriftwortes aus seinem Standorte und entwurzelt es“ (entzieht ihm den Boden). Uebrigens wird im bab. Talmud selbst, Sota 16a unt., עוקבת mit עוקרת erläutert. [4] Im jer. Talmud, Kidduschin 59d 16, lautet der Ausspruch *Ismaels*: בג' מקומות התורה עוקפת למקרא ובמקום אחד למדרש. Statt התורה muss offenbar gelesen werden הלכה, da התורה in der Ausführung gerade das Aequivalent für מקרא ist und nicht etwa im engeren Sinne als „mündliche Lehre“ verstanden werden kann. Statt No. 2, die in der That in Sn zu 6, 5 (8b 11) zwischen den Schülern *Ismaels*, *Josija* und *Jonathan* controvers ist, hat der jer. Talmud: „Die Thora sagt, Exod. 21, 6: mit der Pfrieme; die Halacha: mit jedem Dinge“. In M zu 21, 6 (77b ob.) findet sich noch ein Rest unseres Ausspruches: ... ורצע במרצע בכל דבר והתורה אמרה במרצע ואמרה בכל דבר. Statt ואמרה l. והלכה אמרה. Was den Schluss der Version des jer. Talmuds betrifft: ובמקום אחד למדרש, wird als Beispiel die von *Ismael* mit Hilfe der 6. seiner Regeln (oben S. 80) bewerkstelligten Auslegung zu Lev. 14, 9 gebracht, mit deren Ergebniss die Halacha nicht übereinstimme. Im bab. Talmud wird diese Auslegung ebenfalls citirt, und ein bab. Amora (*Nachman b. Jizchak*) constatirt, dieser Fall sei von den in *Ismaels* Ausspruche zusammen-

עקף. Kal עָקַף. In einer agadischen Controverse zwischen *Jehuda b. Ilai* und *Nechemja*, über Ps. 12, 6, sagt Letzterer zu Ersterem: עַד מתי אתה עוקֵף עלינו את המקרא (Lev. r. c. 32 Anf.). Es ist das dieselbe Zurückweisung, die demselben *Jehuda* von Seiten eines anderen Tannaiten zu Theil wird, nur dass dieser statt עוקֵף sagt: מְעַוֵּת (s. oben, S. 139, Art. עות). In Wirklichkeit sind das Synonyma, die beide „krümmen" bedeuten. — Das Partic. עוקֵף findet sich auch in einer Baraitha, j. Gittin 46c 45 [1] und bedeutet dort: krumme Wege gehen, Hinterlist gebrauchen [2]. Statt עוקף hat in unserem Satze eine andere Quelle, Schocher tob zu Ps. 12 (5): עוקֵם (Jalkut מְעַקֵּם).

עקר. Kal עָקַר, entwurzeln, ausreissen. *Eliezer b. Hyrkanos* sagt einmal zu *Akiba*, in Bezug auf eine exegetische Deduction desselben: עקיבא עָקַרְתָּ מַה שכתוב בתורה, Pesachim VI, 2. In einer Dichtung *Simon b. Jochai's* klagt das Deuteronomium über Salomo, der die Verbote in Deut. 17, 16 ff. als nicht bestehend erachtete: עֲקָרַנִי שלמה und ביקש לַעֲקוֹר יוד ממני [3]. In einer ähnlichen Dichtung *Josua b. Karcha's* klagt das Jod des Namens שָׂרַי (Gen. 17, 15): עֲקַרְתָּנִי משמה של אותו צדקת [4].

ערב. Piel עֵרַב, vermengen. Partic. Pual מְעוֹרָב. Von *Jose b. Chalafta* wird berichtet, er habe bei der Erklärung einer Bibelstelle diese mit einer andern „vermengt", indem er ein aus der Bibelstelle selbst nicht zu verstehendes Element derselben nach einer anderen Bibelstelle deutete. So vermengte er II Sam. 21, 8, um לעדריאל (statt לפלטי, I Sam. 25, 44) zu verstehen, mit I Sam. 18, 19: statt Palti werde dort deshalb Adriel genannt, um anzudeuten, dass sowie Palti's Ehe mit Michal, auch Adriels Ehe mit Merab gesetzwidrig gewesen sei. Der Ausdruck lautet: ר' יוסי היה דורש מקראות מְעוֹרָבִין, Bar. Sanh. 19b (Var. שני מקראות מעורבין זה בזה) [5].

---

gestellten drei Fällen verschieden, weil es sich in ihm nicht um den Widerspruch zwischen Halacha und Schriftwort, sondern um den zwischen Halacha und Midrasch handle: כי קא חשיב הלכה עוקבת מקרא הא עוקבת מדרש היא. Aus מדרש ist im Talmudtexte, durch falsche Auflösung der Abkürzung מדר' das unverständliche מדרבנן geworden. So emendirt auch, ohne Beziehung auf den jerus. Talmud, *D. Luria* in seinen Glossen (in der Wilnaer Talmudausgabe).

[1] Die Parallelstelle, T 274 10 (Keth. 12, 2) hat statt עוקף: קופץ, und dem entspricht in b. Gittin 49b: אקפוץ. [2] S. das Substantiv עֲקִיפִין, *Levy* III, 686a. [3] Lev. r. c. 19 (2). In j. Sanh. 20c 48 und Schir. r. zu 5, 11 fehlt der erste Satz. — S. Die Ag. d. Tann. II, 123. [4] Lev. r. ib., Schir. r. ib. S. Die Ag. d. Tann. II, 315. [5] S. Die Ag. d. Tann. II, 171.

עֵרוּב. Für drei Bibelstellen wird T 313 2—10 (Sota 9 Ende) constatirt, dass ein Wechsel der redenden Personen angenommen werden muss, nämlich: 1. Jerem. 26, 19 und 20f.; 2. Nach. 1, 2 und 3f.; 3. Ps. 56 und 58. Die dreimal wiederholte Regel lautet: כל פרשה זו עֵרוּבֵי דְבָרִים מה שאמר זה לא אמר זה. D. h. die Reden der verschiedenen Personen sind vermengt, d. i. ohne dass der Wechsel der Redenden kenntlich gemacht würde, mit einander verbunden. No. 1 findet sich auch in einer ähnlichen Zusammenstellung, die in Sn unter anderem Schlagworte geboten wird (s. oben, S. 129, Art. סבר)[1]. — Nach No. 3 folgt noch ein viertes Beispiel: Hoh. 8, 5 sagt der „heilige Geist"; V. 6a (bis זרועך) sagt Israel; V. 6b (von כי עזה bis zu Ende) sagen die Völker der Welt. Dieses Beispiel gehört zu einer anderen Gruppe, die unten im Art. צַד zu erwähnen sein wird[2].

Vielleicht tannaitischen Ursprunges ist der Ausdruck עֵרוּב פָּרָשִׁיּוֹת, mit welchem *Chija b. Joseph*[3], ein Schüler *Jochanans* angiebt, dass in Exod. 22 eine „Vermengung der Abschnitte" obwaltet, indem ein Vers (22, 8) nicht in den Abschnitt vom anvertrauten Gut (22, 6—8), wo er sich findet, hineingehört, sondern in den Abschnitt vom Darlehen (22, 24—26)[4].

ערה. Piel עֵרָה, eig. ausgiessen. *Akiba* gebraucht die Redensart: עירה כל הפרשה כולה לכי לא חופשה, S zu 19, 20 (89d 1), womit er sagen will: die Motivirung „denn sie war nicht freigelassen worden" ist maassgebend für die ganze Satzung, von der dieser Abschnitt (Lev. 19, 20—22) handelt. Dies drückt er bildlich so aus: die Schrift — erg. הכתוב als Subject — hat den ganzen Abschnitt in jene Motivirung hineingegossen. Ebenso heisst es in einer anonymen Baraitha, j. Kidduschin 58d 64, in Bezug auf

---

[1] Was No. 2 betrifft, so scheint der unmittelbare Wechsel zwischen dem Hinweise auf Gottes strafende Gerechtigkeit (Nachum 1, 2. 4) und dem auf Gottes Erbarmen (V. 3) die Anschauung hervorgerufen zu haben, dass hier ein Wechsel der redenden Personen vorliegt. — No. 3 ist dunkel. Es werden nur die beiden Psalmverse, 56, 1 und 58, 2 citirt, die das Wort אֵלֶם gemeinsam haben. Wie auf dieses Citat die Regel anzuwenden sei, weiss ich nicht. [2] In Midr. Samuel c. 10 bildet dieses 4. Beispiel den Schluss einer Zusammenstellung von sieben Beispielen, denen allen die Regel: כל הפרשה עירובי דברים מה שאמר זה לא אמר זה ומה שאמר זה לא אמר זה angehängt ist. Die ersten sechs Beispiele in Midr. Samuel sind: 1. I Sam. 4, 8a und 8b; 2. Gen. 38, 26a und 26b; 3. Num. 13, 27 und 28; 4. Num. 11, 6 und 7, 5. Richter 5, 30 und 31; 6. Jerem. 16, 19 und 20. Es sind also, mit Ausnahme von No. 3, die Beispiele der oben (S. 129f.) im Art. סבר gebrachten Gruppe. [3] S. Die Ag. d. pal. Amoräer, III, 560. [4] S. Baba Kamma 107a. Vgl. Sanhedrin 2b.

den Abschnitt von der Leviratsehe, Deut. 25, 5—10: עירה כל הפרשה כולה לייבום: d. h. die Bestimmung וְיִבְּמָהּ, V. 5, welche die Vollziehung der Leviratsehe fordert, ist maassgebend für die ganze Satzung. — Das ungewöhnliche Wort עירה ist an den parallelen Stellen des jerus. Talmuds beim zweiten Beispiele corrumpirt: in Jebamoth 6c 63 ist שרה (ש = עי) daraus geworden, ib. 3c 29: עורה oder עודה[1]. Das erste Beispiel im Ausspruche *Akiba's* ist im babylonischen Talmud, Gittin 39b, so gegeben: אורעה כל הפרשה כולה ללא חפשה. Diese Lesung אורעה scheint auf einem Missverständniss zu beruhen, indem man עֵירָה als עֵירַע oder אֵרַע hörte und dies dann ins Passivum umsetzte[2]. In derselben Umgestaltung findet sich noch ein drittes Beispiel unserer Redensart in einer Baraitha des babylonischen Talmuds, Baba Bathra 113b: והיתה לבני ישראל לחוקת משפט אורעה[3] כל הפרשה כולה להיות דין; d. h. die am Schluss des Abschnittes von der Besitzvererbung (Num. 27, 6—11) sich findende Bestimmung, dass es eine „Rechtssatzung" sei, ist maassgebend für den ganzen Abschnitt, insofern als Verfügungen über die Erbschaft den Vorschriften über die Rechtsprechung unterliegen. Auch hier lautete der Satz ursprünglich sicher so: עירה כל הפרשה כולה להיות דין (wobei דין ein Aequivalent des Textwortes משפט ist).

עשה. Aus מִצְוַת עֲשֵׂה und מִצְוַת לֹא תַעֲשֶׂה entstanden durch

---

[1] Für diese Corruptel עודה giebt *Levy* (III, 625b) einen besondern Artikel עוד in einer sonst nirgends vorkommenden Bedeutung, mit Herleitung aus dem Arabischen, die von *Fleischer* (III, 727) in seinem Nachtrage mit Recht als unklar bezeichnet wird. [2] *Weiss* zu S möchte umgekehrt עירה aus עירעה ableiten; jedoch hat die Bedeutung von ערע (ארע), begegnen, hier keinen Sinn und ist für die Lesart des bab. Talmuds (die übrigens von *R. Abr. b. David* im Commentar zu S ohne Weiteres an die Stelle von עירה gesetzt wird) nur auf gezwungene Weise zu verwerthen. Auch die von *Levy* III, 698a adoptirte Bed. „verbinden" ist unhaltbar. Am besten und einfachsten erklärt sich die Redensart, wie im Texte angegeben ist. So hat sie schon der Commentar קרבן אהרון zu S verstanden. Dass עֵרָה, ausgiessen, mit ל construirt wird, sieht man in den bei *Levy* III, 698b citirten Beispielen. [3] Statt אורעה hat das Münchener MS. הודעה, welche Variante jedoch keine Berücksichtigung verdient. *Jastrow* (125a) constatirt für dieses אורעה — ohne auf die Stelle in Gittin 39b hinzuweisen — eine besondere Bedeutung: proclamirt, verkündet werden, und dazu als ebenfalls einziges Beispiel des Activum, mit sehr problematischer Ableitung von הֵרִיעַ, die Paraphrase zu מקרא קדש in Sn zu 28, 18 (54b 14): אירעו במאכל ובמשתה ובכסות נקייה. Dieselbe Paraphrase findet sich auch in M zu 12, 16 (9a unt.), jedoch mit כַּבְּדֵהוּ statt אירעו. Dieses letztere ist nichts Anderes als verbale Wiedergabe von מקרא, indem ארע Aequivalent von קרא ist. Das Wort bed. etwa: begegne ihm (dem Festtage), zeichne ihn aus (l. אֶרְעוּ, Imper.).

Kürzung die Ausdrücke עֲשֵׂה und לֹא תַעֲשֶׂה (oder kurz לָאו) zur Bezeichnung der beiden Classen der biblischen Gebote (s. M zu 20, 7, 69a 18). S. oben (S. 116) Art. מִצְוָה[1].

עָשִׁיר. S. oben (S. 116) Art. מָקוֹם.

עָתִיד. לֶעָתִיד לָבוֹא als Bez. des Futurums, oben (S. 139), Art. עבר.

פ

פְּגִימָה, Verunglimpfung. S. oben, S. 99.

פטר. Kal פָּטַר, freisprechen, einer Verpflichtung oder einer Strafe ledig erklären. M zu 20, 7 (68b 16), vom falschen Schwure: והרי הכתוב . . . פּוֹטְרָהּ מן הקרבן אני אומר כשם שהיא פְּטוּרָה מן הקרבן כך תהא פטורה מן המכות. — Sd zu 22, 26 (118b 17): מלמד שֶׁפְּטָרָהּ הכתוב מן המיתה.

פיס. Aus dem griechischen πεῖσις, Ueberredung (vielleicht aus dem Aorist ἔπεισα) abstrahirte Wurzel, welche im Aramäischen (Syrischen) und Neuhebräischen Bürgerrecht erhalten hat und im letzteren namentlich im Piel פִּיֵּס (geschr. פייס) und dessen Nomen act. פִּיּוּס sehr oft vorkömmt. Das Verbum bed. überreden, beschwichtigen, besänftigen[2]. Sn zu 11, 6 (24a 9 35): והמקום מפייס את כל באי העולם ואומר להם בואו וראו על מה אלו מתרעמים עלי. D. h. Num. 11, 7, das Lob des Manna, ist Gottes Rede an alle Weltbewohner, mit der das Ungerechte der Klage Israels in V. 6 überzeugend dargethan wird (s. oben, S. 130, Art. סבר). Hier hat פִּיֵּס eine dem griechischen Verbum näher stehende Bedeutung. Ebenso hat פִּיּוּס die Bed. Ueberredung in der Erklärung *Nechemja's* — gegen *Jehuda b. Ilai*, Gen. r. c. 93 (6)[3] —, wonach ויגש (wie in Jos. 14, 6 ויגשו) die Absicht der Ueberredung anzeigt (פִּיּוּס)[4].

פנה. Das Partic. des Hophal, מֻפְנֶה (geschr. מופנה), das s. v. bedeutet wie פָּנוּי, frei, ledig (z. B. Jebamoth III, 4, Gegensatz zu נָשׂוּא, verheirathet), kennzeichnet ein Wort des Bibeltextes als der Deutung gewärtig, als im Texte entbehrlich und darum

---

[1] Vgl. oben, S. 129, Anm. 4. [2] S. Berach. 28b, in einem Ausspruche *Jochanan b. Zakkai's*: ואני יכול לפייסו בדברים. [3] Diese Controverse ist Ag. d. Tann. II, 250 irrthümlich ausgeblieben. [4] In diesem Sinne betrachtet *Chija b. Abba* (Die Ag. d. pal. Am. II, 191) die Worte Jehuda's an Joseph, Gen. 49, 18—34 als kunstgerechte Rede, welche sich theils an Joseph, theils an die Brüder, theils an Benjamin wendet: פיוס ליוסף, פיוס לאחיו, פיוס לבנימין. Gen. r. c. 93 g. Ende.

den Zwecken der Auslegung offenstehend. Im Midrasch der Schule *Ismaels* lautet die ständige Formel bei Anwendung der zweiten der Dreizehn Regeln: מופנה להקיש ולדון גזרה שוה (s. oben. S. 15)[1].

פָּנִים, Angesicht. Die Verbindung גִּלָּה פָּנִים, das Angesicht enthüllen (vgl. Hiob 41, 5), Gegensatz zu כִּסָּה פָּנִים (vgl. Gen. 38, 15), scheint sprichwörtliche Redensart für unverhüllte Frechheit und Schamlosigkeit gewesen zu sein. Das ist deutlich ersichtlich aus dem daraus gebildeten Nom. act. גִּלּוּי פָּנִים, das zweifellos die erwähnte Bedeutung hat[2]. S. M zu 17, 8 (53a 9 11), *Eliezer b. Hyrkanos*: בא בגלוי פנים, von Amalek, der sonst Israel mit versteckten Angriffen beunruhigte, diesmal aber mit offener Frechheit kam. Bar. Erubin 69a: מומר בגלוי פנים, der in Frechheit Abtrünnige[3]. Wenn also der biblische Ausdruck für Frechheit, Uebermuth: „mit erhobener Hand“ (Num. 15, 30) so paraphrasirt wird: זה המגלה פנים בתורה (Sn z. St., 33a 8), so ist das eine sehr sinngemässe Wiedergabe des einen Ausdruckes mit dem andern[4]. Die Ergänzung בַּתּוֹרָה kann nur bedeuten: „gegen die Thora“. Worin die Frechheit gegen die Thora besteht, wird in Sn a. a. O. durch das Beispiel des Königs Manasse erläutert: כמנשה בן חזקיה שהיה יושב ודורש בהגדה של דופי[5]. Von der „makelsuchenden, lästernden Agada“[6] des als Ketzer gedachten Königs wird sofort ein Bei-

---

[1] Zur Controverse *Ismaels* und *Akiba's* über die Qualification des מוּפְנֶה s. *Hoffmann*, Zur Einleitung, S. 6; *Schwarz*, Die hermeneutische Analogie, S. 24 ff.

[2] Vgl. מַסְתֵּר פָּנִים, Jes. 53, 3, zu הִסְתִּיר פָּנִים.

[3] *Jochanan* (Die Ag. d. pal. Am. I, 266, 1) deutet den Namen גָּלְיַת so: שעמד בגלוי פנים לפני הקב"ה (I Sam. 17, 8), Sota 42b.

[4] Derselbe Ausdruck בְּיָד רָמָה ist in Exod. 14, 8 und Num. 33, 3 in gutem Sinne gebraucht: er bezeichnet die unerschrockene Kühnheit des befreiten Volkes. Im *Onkelos-Targum* wird dafür ein anderer bildlicher Ausdruck gebraucht: בְּרֵישׁ גְּלֵי, mit unverhülltem Haupte. Das ist eine alte Uebersetzung des Ausdruckes; denn sie wird in M (27b 17) statt einer Erklärung gegeben. Dass בריש גלי Furchtlosigkeit, Kühnheit bedeutet, sieht man im *Targum* zu Richter 5, 9, wo von den Schriftgelehrten gesagt ist, dass sie auch in Zeiten der Gefahr nicht aufhörten, Vorträge über die Lehre zu halten (s. oben, S. 27, A. 3) und in den Synagogen furchtlos das Volk belehrten: דיתבין בבתי כנישתא בריש גלי ומאלפין ית עמא.

[5] In der parallelen Bar., Sanhedrin 99b, heisst es unmittelbar an den Text anknüpfend: זה מנשה . . . בהגדות של דופי.

[6] So ist ungefähr הגדה של דופי zu übersetzen, nicht „gesetzverachtende Hagg.“, wie *Levy* I, 428b unten (und nach ihm *Wünsche*, Der babylonische Talmud III, 208 f.) übersetzt. Denn דופי bed. Makel (s. *Levy* I, 417a b) und in der Fortsetzung unseres Ausspruches wird das Psalmwort, in dem דופי vorkommt (Ps. 50, 20), in demselben Sinne als Ansprache Gottes an den Lästerer gedeutet. Uebrigens glaube ich, dass הגדוה(־דות) של דופי eine Notarikon-Deutung des im Texte fol-

spiel gegeben: „Er hatte es nicht nöthig, in der Thora die Erzählung von den Alraunen Reubens (Gen. 30, 14 ff.), noch die Angaben über die Schwester Lotans zu schreiben!“ (לא היה לו לכתוב בתורה . .; in der Bar. לא היה לו למשה לכתוב). Also unehrerbietiges Spötteln über gewisse Partieen des Pentateuches — das ist die Lästerung, welche dem Könige Manasse, als dem Typus eines ketzerischen Bibellesers und Bibelauslegers zugeschrieben wird. — Auch die Textworte „denn das Wort des Ewigen hat er verachtet“, Num. 15, 31, zielen auf המגלה פנים בתורה, Sn zur St. (33 a 25), Bar. Sanh. 99 a (Schebuoth 13 a); und auf der Deutung des ganzen Verses beruht, wie in derselben Quelle angegeben wird, die Sentenz *Eleazars aus Modiim* über die Verächter des Gottesbundes, des Gotteswortes und der göttlichen Gebote, Aboth III, 11 [1]. In einem anonymen Ausspruche wird — wie bei *El. aus Modiim* — המגלה פנים בתורה zu denen gerechnet, die keinen Antheil an der kommenden Welt haben, T 433 25 (Sanh. 12, 9), j. Pea 16 b 38; j. Sanh. 27 c 31 [2]. Ebenso rechnet ihn *Jehuda I* zu Jenen, denen der Versöhnungstag keine Sühne bringt, j. Joma 45 b 64; b. Joma 85 b (Schebuoth 13 a, Kerithoth 7 a).

Aus allen diesen Stellen, zu denen noch M zu 12, 6 (5 a 26) hinzutritt, ist die angegebene Bedeutung unseres Ausdruckes [3] ohne weiteres als die richtige zu erkennen. Einzig und allein in dem Ausspruche *Eleazars aus Modiim*, jedoch nur in einer Version desselben findet sich zu המגלה פנים בתורה der Zusatz שלא כהלכה [4]. Mit diesem Zusatze — „nicht nach der überlieferten,

---

genden Wortes מגדף ist; wie denn thatsächlich in Sn vor שהיה יושב ודורש noch die Worte את ה' הוא מגדף stehen, die der Commentator *R. Hillel* (und nach ihm *Friedmann*) mit Unrecht als Interpolation betrachten.

[1] S. über diesen Ausspruch und seine polemische Tendenz die Ausführungen *Guttmanns*, Monatsschrift, 42. Jhg. (1898), S. 303 ff., 337 ff. [2] Im jer. Talmud finden sich (an beiden Stellen) zwei Erklärungen unseres Ausdruckes: 1. Wer sagt, dass die Thora nicht vom Himmel (offenbart) ist. 2. Wer öffentlich (בפרהסיא) sich gegen die Worte der Thora vergeht. Nach beiden Erklärungen ist also „Frechheit gegen die Thora“ der Sinn des Ausdruckes; nach der einen in der Meinung über ihren Ursprung, nach der anderen in der Uebertretung ihrer Vorschriften. Das Wort בפרהסיא (= sonst בְּגָלוּי, s. unten, S. 153, A. 3) ist hier ungefähr dasselbe, was בגלוי פנים, wie denn Raschi zu Erubin 69 a dieses mit jenem erklärt. [3] *Raschi* erklärt, Sanh. 99 b, מגלה פנים mit מעיז פנים. S. ferner *Friedmann*, Beth-Talmud I, 334—337; *Margulies*, Monatsschrift, 39. Jhg. (1895), 68. [4] Dieser Zusatz steht nur in dem gewöhnlichen Mischnatexte und in der Bar. Sanh. 99 a; aber er fehlt in dem von *Lowe* edirten (paläst.) Mischnatexte, sowie in Ab. di R. Nathan c. 26. Er scheint also babylonischen Ursprunges zu sein.

giltigen Satzung“ — ist jene Bedeutung von מגלה פנים nicht zu vereinbaren. In Wirklichkeit beruht der Zusatz auf einer anderen Auffassung des Ausdruckes מגלה פנים בתורה. Der Urheber des Zusatzes verstand nämlich פָּנִים in der Bedeutung, welche sich in nachtannaitischen Texten, und zwar schon bei einem der frühesten palästinensischen Amoräer *Jannai* [1] findet, und in welcher „Angesicht“ ein Bild für die verschiedenen Arten und Weisen ist, nach denen eine Bibelstelle ausgelegt werden kann [2]. Diese Bedeutung des Wortes פָּנִים stammt jedenfalls schon aus tannaitischer Zeit. Der Urheber des Zusatzes שלא כהלכה fand sie auch in unserem Ausdrucke und verstand denselben so: „wer Erklärungsweise in der Thora enthüllt“, die der giltigen Satzung widersprechen. Er scheint Auslegungen gesetzlicher Texte im Sinne gehabt zu haben; während thatsächlich unser Ausdruck auf etwas anderes, als gesetzwidrige halachische Exegesen zielt. Nach dem oben Dargelegten bedarf es keines Beweises, dass der Zusatz שלא כהלכה unberechtigt und jedenfalls unecht ist und dass der Ausdruck המגלה פנים בתורה, der auch in neuerer Zeit mit Vorliebe so erklärt wird, wie ihn der Urheber jenes Zusatzes verstanden hat [3], von dem im Eingange erwähnten גִּלּוּי פָּנִים nicht getrennt werden darf.

פסק. Hiphil הִפְסִיק, unterbrechen. M zu 12, 6 (6a 2): הפסיק הענין. Mit den Worten am Schlusse von Deut. 16, 6 hat die Schrift den Gegenstand unterbrochen, so dass der Anfang von

---

[1] J. Sanh. 22a 71: כדי שתהא התורה נדרשת מ"ט פנים טמא ומ"ט פנים טהור. S. auch die Ag. d. pal. Amoräer I, 40, 5 citirten Parallelstellen. In einem Berichte *Jochanans* (Erubin 13b) vertritt טְעָמִים den Ausdruck פָּנִים (s. oben, Art. טַעַם). [2] Vgl. den Ausdruck הַרְאוֹת פָּנִים bei *Akiba*, Erubin 54b, mit welchem nach meiner Vermuthung (Die Ag. d. Tann. I, 304, 1) Akiba das Textwort לפניהם, Exod. 21, 1 (das Suffix auf המשפטים bezogen), gedeutet hätte. — In späterer Zeit wird der Ausdruck פָּנִים üblich, um die Vieldeutigkeit des Bibeltextes zu bezeichnen; man substituirt ihn dem טעמים in dem oben, S. 67, Art. טַעַם Ende erwähnten Ausspruche (vgl. damit den Schluss der vor. Anm.) und spricht von שבעים פנים לתורה, von den 70 Auslegungsweisen der Bibel. S. darüber *Zunz*, Die Ritus, S. 205, und *meine* Ausführungen: Abraham Ibn Esra's Einleitung, S. 76; Stade, Z. f. altt. Wiss., XI, 67; Revue des Études Juives XXII, 35; J. Qu. Review IV, 509. [3] Z. B. *Geiger*, Nachgelassene Schriften IV, 338. G. verweist auf die oben, Art. כסה, erwähnten Stellen und erklärt: „Geheimgehaltenes aufdecken; das bezieht sich wohl auf die Symbolisirungen, wie sie namentlich christliche Deuter vornahmen“. (Dieselbe Beziehung findet im Ausspruche *Eleazar aus Modiim* auch *Guttmann*, s. oben, S. 150, Anm. 1). Ich selbst habe Ag. d. Tann. I, 197 im Sinne der jetzt für unrichtig erkannten Erklärung übersetzt: „wer Erklärungen der Schrift enthüllt, die nicht der Satzung entsprechen“.

V. 7 nicht mit den Worten in V. 6 „um Sonnenuntergang“ verbunden werden kann. — M zu 12, 3 (3b 21): להפסיק הענין; ebenso Sn zu 29, 39 (55b 15), *Ismael*. S zu 2, 14 (12b 12) in Bezug auf das Wort באש, welches קלוי und גרש auseinanderhält: הפסיק הענין. — S zu 1, 10 (7c 18): ולמה הפסיק ליתן ריוח למשה להתבונן בין פרשה לפרשה ובין ענין לענין. Die Unterbrechung — im Texte durch den Beginn eines neuen Abschnittes auch äusserlich angezeigt — diente dazu, damit Mose Zeit gewinne, zwischen einem Abschnitte und dem anderen, einem Gegenstande und dem anderen nachzudenken.

הַפְסָקָה, Unterbrechung, Nom. act. zu הפסיק in der im letzten Beispiele gegebenen speciellen Bedeutung. S zu 1, 1 (3c 19): וכי מה היו הפסקות משמשות ליתן ריוח למשה... Ganz wie 7c (s. vor. Art.). Beidemal knüpft sich daran die didaktische Mahnung: ומה אם מי שהוא שומע מפי הקדש ומדבר ברוח הקדש צריך להתבונן בין פרשה לפרשה ובין ענין לענין על אחת כמה וכמה הדיוט מן ההדיוט[1].

פִּסּוּק (geschr. פיסוק)[2]. פִּסּוּק טְעָמִים, die Abtheilung der sinngemässen Absätze innerhalb des Verses. S. oben, S. 67, Anm. 3.

פָּסוּק, der traditionelle Bibelvers. Sd zu 1, 5 (66b unt.); Moses spricht: מי ששמע פסוק אחד ושכחו יבוא וישננו מי ששמע פרשה אחת ושכחה יבוא וישננה. — Bar. Sanh. 101a: כל הקורא פסוק בזמנו מביא טובה לעולם[3]. — Ib.: הקורא פסוק של שיר השירים. — T 46 9 (Demai 1, 14): כל ימי הייתי קורא הפסוק הזה. — Bar. am Eingange von S, Ende (3c): וכך הפסוק אומר (citirt wird Ps. 95, 11). Hier bed. פָּסוּק dasselbe, was sonst כָּתוּב[4]. Ebenso steht פְּסוּקִים für כְּתוּבִים in folgendem Beispiele (M zu 15, 4, 38a 31): כיצד יתקיימו שני פסוקים הללו. S. unt., Art. קים. — Sd zu 32, 4 (133a 29): שלשה פסוקים של צדוק הדין[5].

פרט. Kal פָּרַט, einzeln hervorheben, specificiren. S. Art. כלל (S. 79). Im *Ismael*'schen Midrasch ist folgende Redensart geläufig: ופרט הכתוב באחד מהם, M zu 21, 18 (21b 8); ופרט באחד מהם (באחת), Sn zu 5, 2 (1a 10); 5, 21 (5b 8) u. s. w., an den oben

---

[1] Vgl. Lev. r. c. 1 g. Ende, in Bezug auf Lev. 1, 1 (ויקרא . . וידבר), verglichen mit Exod. 3, 4: בסנה הפסיק אליו בין קריאה לדיבור באהל מועד אין כאן הפסקה.

[2] Weder die diesem Nomen act. zu Grunde liegende Pielform, noch das Pael des aram. Verbums finde ich verzeichnet. Jedoch ist diese im Syrischen geläufig. S. *Payne Smith* Col. 3195. [3] S. Die Ag. d. Tann. I, 194, 2.

[4] Vgl. Pesikta 107a: זה שאמר הפסוק. Im spätern Sprachgebrauche bezeichnet פָּסוּק auch die ganze Bibel und ist Synonym zu מִקְרָא. S. Beispiele aus dem 12. bis zum 16. Jahrhundert Revue des Études Juives XVI, 278. [5] S. Die Ag. d. Tann. I, 349, 3.

(S. 138), Art. סָתַם unter 1, citirten Beispielen. Ferner: עד שיפרוט לך הכתוב, M zu 21, 15 (81a 14); 21, 17 (82a 13); Sn zu 6, 4 (8b 2); 6, 20 (11a unt.); Sd zu 6, 9 (76b 4); T 450 10 (Schebuoth 3, 8). — Aus dem *Akiba*'schen Midrasch: S zu 5, 17 (27a 12): למה פרט לך הכתוב; 8, 25 (42a 1): שלא פרט הכתוב שמם; vgl. Makkoth I, 7: למה פרט הכתוב. Zweiunddreissig Regeln, No. 23: ולמה פרט זה בלבד. Ib. No. 13: פָּרַט מַעֲשָׂיו, s. oben, S. 112. — הכתוב פורט את המועט, s. oben, Art. מעט. — In allen bisher erwähnten Beispielen ist הכתוב ausgesprochenes oder hinzuzudenkendes Subjekt. Nur in einer einzigen Formel ist der Ausleger das Subject, nämlich in אף פורט אני (oder פורטני), der stehenden Fortsetzung der zu Anfang dieses Artikels erwähnten Redensart ופרט באחד מהם.

פְּרָט, das Besondere, Einzelne, opp. כְּלָל. S. den Artikel über Letzteres, ob., S. 80.

Eine dem Midrasch der Schule *Akiba's* eigenthümliche Formel ist . . . פְּרָט לְ, die angiebt, was durch den ausgelegten Ausdruck des Textes aus dem Bereiche seiner Geltung ausgeschlossen ist. In der Schule *Ismaels* wird das mit יָצָא ausgedrückt (s. ob., S. 74). Der Beispiele für diese Formel bedarf es nicht. Nur einige seien citirt. S zu 14, 34 (73a 6): . . בבית ארץ אחזתכם פרט לבית בנוי בספינה. Sd zu 14, 25 (96a unt.): בידך פרט לכשיצא מרשותך. Aus Mischna und Tosefta: Sota IV, 1; Chullin VIII, 4. T 1 14; 232 1; 301 21; 436 29; 625 10[1]. Es ist nicht ganz klar, wie in dieser Formel פְּרָט zu verstehen sei. Es scheint fast, als ob hier eine andere Grundbedeutung zu Grunde läge, wonach mit dem Worte die Bed. aussondern, ausscheiden (vgl. פרד) verbunden ist.

פרסם. Dieses Quadrilitterum, dem im Syrischen ܦܪܣܡ (פַּרְסִי) entspricht[2], soll aus dem bereits in alter Zeit bei den Juden und den Syrern eingebürgerten פרהסיא, παῤῥησία[3] her-

---

[1] Beispiele aus dem agadischen Midrasch: Gen. r. c. 32 (8 und 11); 34 (8); 35 (2). Lev. r. c. 2 (9). [2] S. *Payne Smith*, Col. 3276 f. Dieses syrische Verbum scheint *Zunz* zu meinen, wenn er im Eingange seines Artikels „über das Verbum פרסם“ (Z. d. D. M. G. XXVI, 757; Gesammelte Schriften III, 68) von demselben aussagt, es sei „bei Syrern und Juden bereits in den ersten Jahrhunderten gebräuchlich“. — Ueber die Paʿli-Form des Verbums s. *Hoffmann-Merx*, Grammatica Syriaca, p. 231. [3] S. *Levy* IV, 103 a f.; *Payne Smith* Col. 3242. Aus dem tannaitischen Midrasch sei folgendes Beispiel erwähnt, das auch sonst interessant ist. Sd zu 13, 7 (92b 13), von den Verführern (zur Abgötterei): אין אומרים דבריהם אלא בסתר; hingegen: דברי תורה אין נאמרים אלא בפרהסיא. Der Gegensatz von בַּסֵּתֶר ist sonst בַּגָּלוּי (s. Aboth IV, 4); dieses ist also gleichbedeutend mit בפרהסיא, sowie das Verbum פִּרְסֵם = גִּלָּה. Gelegentlich bemerke ich, dass in der Phrase אין סתרה כגלויה (Gen. r. c. 45, 71) das letzte Wort nicht

stammen[1]. Der Bedeutung nach gehören פַּרְהֶסְיָא und פִּרְסֵם jedenfalls zu einander[2]; jedoch ist es fraglich, ob dieses Denominativum zu jenem sein kann, da als solches etwa פִּרְהֵס zu erwarten wäre. Es ist also möglich, dass פרסם (syrisch פרסי) aus der Wurzel פרם (פרש) stammt, die ausbreiten, bildlich: kundgeben, offenkundig machen[3] bedeutet. M zu 12, 6 (5a 11): וּפִרְסְמוֹ וּפְרָטוֹ הכתוב. Die Schrift macht den Gotteslästerer (Lev. 24, 10) bekannt und hebt ihn besonders hervor, um damit anzuzeigen, dass er eine Ausnahme unter den aus Aegypten Befreiten bildete[4].

פֶּרֶק. Wie es scheint, alte Bezeichnung der Tempelpsalmen. Tamid VII, 3: הגיעו לפרק; ib. על כל פרק תקיעה. Rosch Haschana 30b: מפני שחוזר וכופל את הפרק. Ib. 31a (Ausspruch *Nechemja's*): מה ראה ר' עקיבא לחלק בין הפרקים הללו[5]. Die Psalmen überhaupt werden auch als פָּרָשָׁה bezeichnet, womit פֶּרֶק gleichbedeutend ist. S. unten, Art. פָּרָשָׁה. — Sonst ist פֶּרֶק Benennung der Abschnitte der mündlichen Lehre, der Mischna. S. die Bar. Erubin 54a (פִּרְקָן, פִּרְקוֹ).

פרש. Piel פֵּרֵשׁ, deutlich machen, bestimmt aussprechen, heraussagen[6]. T 496 8 (Zebach. 11, 7): פירש בה הכתוב, die Schrift hat es beim Ganzopfer deutlich ausgesprochen, dass dessen Fell dem Priester gehört (Lev. 7, 8). Hinzuzudenkendes Subject ist הַכָּתוּב auch in folgenden Sätzen. T 6 8—13 (Berach. 3, 6)[7]: פירש בדניאל, die Schrift hat es bei Daniel ausgesprochen, dass es drei Gebetzeiten giebt (Dan. 6, 11); פירש בחנה, bei Channa, dass man nicht laut beten muss (I Sam. 1, 13); פירש דוד, dass die drei Gebetzeiten an drei Tageszeiten sein sollen (Ps. 55, 18); פירש

---

zu גִּלּוּי gehört, wohin es *Levy* (I, 333b unt.) einreiht, sondern zu גָּלוּי, also כִּגְלוּיָה zu lesen ist.

[1] So *Zunz* a. a. O. — *Kohler* (Z. d. D. M. G. XXIII, 689), nach ihm *Kohut* (VI, 437 f.) und *Fürst* (186), schlägt παράσημος vor. [2] Interessant ist der Umstand, dass בְּגָלוּי, also das Aequivalent von בפרהסיא, zur näheren Bestimmung des Verbums פרסם verwendet wird. M zu 12, 33 (14a 23); Sn zu 15, 41 (35a 25): העושה בסתר המקום מפרסמו בגלוי. Vgl. *Zunz* a. a. O., S. 68. [3] S. Prov. 13, 16: יפרש אולת. [4] S. Gen. r. c. 76 (7): לא פירסמו הכתוב; c. 65 (1): מן כל הנביאים ... לא פירסמוה אלא. [5] Nicht hierher gehört בין הפרקים, Berach. II, 2; הפרקים II, 1. Dort sind פרקים die Absätze zwischen den Benediktionen und den Abschnitten des Schema. [6] Eine Reihe von Beispielen für פֵּרֵשׁ (geschr. פירש) und לא פֵּרֵשׁ im Sinne von bestimmt aussprechen s. S zu 7, 12 (34 bc). Vgl. ferner עד שיפרש השם, Sanh. VII, 5, vom Aussprechen des göttlichen Namens (Bar. Gittin 36a vom Ausschreiben des Namens des Zeugen: מפרשין שמתיהן).
[7] Ebenso j. Berach. c. 4 Anf. (7a). In b. Berach. 31a כבר מפורש על ידי דניאל u. s. w.

בשלמה, bei Salomo, welchen Inhalt das Gebet habe (I Kön. 8, 28). Wie in dieser Beispielgruppe, so dient auch sonst unser Verbum dazu, um anzugeben, dass etwas, was in der Thora unbestimmt gelassen oder nur angedeutet ist, in den prophetischen und hagiographischen Büchern deutlich ausgesprochen wird. Meistens wird dabei die Formel: עליהם (עליו) מְפוֹרָשׁ בקבלה angewendet, in welcher קַבָּלָה die Gesammtheit der biblischen Schriften ausser dem Pentateuch bedeutet (s. Art. קַבָּלָה). M zu 12, 6 (5a 21), in Bezug auf Hohelied 4, 12; 12, 39 (15b 4), Jerem. 2, 2; 14, 5 (27a 3), Hoh. 4, 13; 14, 13 (28b 6), Koh. 7, 19; 14, 15 (30a 5), wie zu 12, 39; 19, 17 (65a 2), Hoh. 2, 14; 20, 20 (72a 10), wie zu 14, 13. Sn zu 15, 30 (33a 11), Ps. 50, 20; 27, 17 (52a 34), Hoh. 1, 7. S zu 18, 5 (86a 25)[1], Hoh. 7, 8. Bar. Sota 37a, Ps. 69, 2[2]. Ausser dieser Formel, die, nach den hier aufgezählten Beispielen zu urtheilen, dem Midrasch der Schule *Ismaels* eigenthümlich ist und sonst nur selten vorkömmt[3], finden sich noch folgende Einführungen nichtpentateuchischer Bibelstellen mit dem, sei es activisch, sei es passivisch (Partic. Pual oder Hithpael, Nithpael) angewendeten Verbum פֵּרַשׁ. S zu 10, 4 (45d 23): וכן הכתוב מְפָרֵשׁ על אהרן בקבלה[4], in Bezug auf Maleachi 2, 5. Sn zu 15, 30 (33a 13): בא ישעיה ופירש בקבלה, Jes. 5, 18. Exod. r. c. 42 (7)[5]: שכן מיכה מפרש, Micha 2, 8.

---

[1] Aus dem Midrasch der Schule *Ismaels*. [2] In M 14, 22 (31b 9) so eingeführt: עליו הכתוב אומר. [3] Ich habe ausser den angeführten und durchaus der Agada gehörenden Beispielen noch folgende Beispiele für die Formel ועליו מפורש בקבלה gefunden, die der halachischen Tradition angehören und nicht — wie jene agadischen Beispiele — auf den Inhalt des Pentateuchs Bezug haben, sondern zwei archäologische Thatsachen und eine embryologische in Bibelstellen angedeutet finden. Die Beispiele stehen alle in der Tosefta. T 183 24 (Kippurim 2, 4): das Nikanorthor, in Hoh. 1, 17 (b. Joma 38a so eingeführt: ועליה אמר שלמה); 186 17 (ib. 3, 7): die Stangen an der Lade des Allerheiligsten, Hoh. 1, 13 (b. Joma 55a mit שנאמר eingeführt); 645 1 (Nidda 4, 10), ebenso b. Nidda 25a: die Beschaffenheit und wunderbare Entwickelung des menschlichen Embryo, Hiob 10, 10 ff. (in j. Nidda 50d 30 statt der Hiobstelle: Ps. 139, 16). Man sieht, in diesen Beispielen ist unsere Formel gewissermaassen in uneigentlichem Sinne angewendet. Hieher gehört: Tamid IV, 7 (= Middoth IV, 2); Ez. 44, 2 (ועליו הוא מפורש על ידי יחזקאל). Schekalim I, 5, Ezra 4, 3 (וכן הוא מפורש על ידי עזרא). [4] So muss nämlich gelesen werden statt des sinnlosen: וכן הכתוב מפורש על יד אהרון בקבלה. Denn על יד(י) bedeutet nur den Autor, nicht den Gegenstand des Bibelverses und הכתוב kann nur Subject zu פֵּרַשׁ sein. על אהרון ist Ergänzung zu מפרש wie עליו zu מפורש. Eine Combinirung von הכתוב mit בקבלה findet sich auch S zu 16, 39 (83c oben), wo es ebenfalls in Bezug auf Aharon und denselben Maleachi-Vers heisst: וכן הכתוב משבחו בקבלה. [5] *Jehuda b. Ilai*, s. Ag. d. Tann. II, 215. Das Stück ist aus tannaitischer Quelle.

M zu 17, 8 (53a 2): מפורש על ידי איוב (s. unt., Art. רשם). Sn zu 18, 3 (36a 31): נתפרש על ידי עזרא (s. unt., Art. רֶמֶז). Sn zu 27, 18 (52b 5), Prov. 27, 18: ועליו (Var. ועליך) מפורש. — S zu 1, 1 (4a 11). הקול in Num. 7, 89 wird mit folgenden Worten erklärt: הקול הַמִּתְפָּרֵשׁ בכתובים ומהו המתפרש בכתובים קול ה' בכח . . Also „die Stimme“ (durch den Artikel bestimmt) ist die Stimme Gottes, von welcher in Ps. 29 Genaueres ausgesagt wird[1].

Andere Beispiele für das Passivum von פֵּרֵשׁ, ohne Beziehung auf die nichtpentateuchischen Bücher. Sd zu 33, 17 (146b 28 33): לפי שאין מפורש לנו; 33, 18 (146b unt.): ולא נתפרשו שמותם.

Die 17. der Zweiunddreissig Regeln lautet: דָּבָר שֶׁאֵינוֹ מִתְפָּרֵשׁ בִּמְקוֹמוֹ וּמִתְפָּרֵשׁ בְּמָקוֹם אַחֵר. In den beiden dazu gebrachten Beispielen handelt es sich um Ergänzung pentateuchischer Gegenstände durch Stellen nichtpentateuchischer Schriften. So die Beschreibung des Paradieses, Gen. 2, 8, zu ergänzen aus Ezech. 28, 13; die Vorschriften über die Priestergeschlechter, Num. 3, aus I Chron. 24, 19. Die zur Ergänzung citirte Bibelstelle wird mit der Frage וְהֵיכָן שְׁמַעְנוּ eingeleitet (s. unten, Art. שמע)[2].

In allen bisherigen Beispielen ist das Subject zu פֵּרֵשׁ der Bibeltext selbst oder der biblische Autor. In dem Sinne, den das Verbum später erhielt: den Bibeltext erklären, erläutern, in dem also der Ausleger das Subject, der Bibeltext das Object ist, kommt פֵּרֵשׁ in der tannaitischen Litteratur kaum vor, aber auch der Amoräerzeit ist diese Bedeutung des Verbums nicht geläufig (s. jedoch unt., Art. פֵּרוּשׁ, No. 3)[3]. Hingegen wurde פֵּרֵשׁ in der Bedeutung „erklären“ in Bezug auf Traditionstexte angewendet.

---

[1] כתובים bed. hier dasselbe, was in den obigen Beispielen קבלה, oder auch was מקרא als Bezeichnung der nichtpentateuchischen Bücher. Vielleicht aber sind hier mit כתובים die Hagiographen gemeint.

[2] Aus der Genesis rabba und Pesikta seien folgende Beispiele für den Gebrauch von פֵּרֵשׁ angeführt. P 157b: ובא דוד ופירש; P 147a, 194a: בא שלמה ופירש; Gen. r. c. 37 (2): בא יחזקאל ופירש; Gen. r. c. 69 (5): והלא לא פירש יחזקאל אלא . . . בא ישעיה ופירש; Gen. r. c. 26 (7): אלו לא בא איוב אלא לפרש לנו מעשה המבול דיו. Gen r. c. 1 (6): ולא פירש והיכן פירש . . Gen. r. c. 31 (8): בג' נתפרש באחד לא נתפרש.

[3] Wenn in einer auf *Rab* zurückgehenden Deutung von Neh. 8, 8 (an den oben S. 67, Anm. 2 citirten Stellen) das Textwort מְפֹרָשׁ mit „Targum“ erklärt wird, so beruht das immerhin auf der Annahme, dass der Bibeltext durch das Targum erklärt wird, und פֵּרֵשׁ bedeutet: die Bibel erklären. S. *Grünbaum*, Z. d. D. M. G. XL, 242. Ganz vereinzelt ist der Ausdruck: ופירש הדין קריא, Lev. r. c. 1 (3); höchst wahrscheinlich ist hier ופירש aus dem in der Midraschlitteratur in solchen Fällen üblichen ופתר verschrieben. — Vgl. übrigens noch den unten, Art. שנה I, zu erwähnenden Ausdruck: לֹא פֵּרְשׁוּ לָךְ.

Tarphon sagt in Bezug auf einen Halachasatz, den er kennt, dessen Erläuterung aber ihm unbekannt ist: שמעתי . . . ואין לי לְפָרֵשׁ, S zu 1, 5 (6b 9), Bar. Zebach. 13a. Darauf erbietet sich *Akiba*, die Erläuterung zu geben, mit den Worten: אני אֲפָרֵשׁ (so in der Bar.; in S stehen die oben, Art. למד, S. 96, erwähnten Worte). S zu 15, 13 (77c 4f.), aus einem Gespräche zwischen *Simon b. Azzai* und *Jose dem Galiläer:* אמר לו ר׳ יוסי הגלילי שְׁנֵיהוּ אמר לו אין שונים לחכם אמר לו פָּרְשֵׁיהוּ אמר לו אין מְפָרְשִׁים לחכם חזר ר׳ יוסי הגלילי וּפֵירַשׁ[1] [2].

Hiphil הִפְרִישׁ, unterscheiden. Sd zu 6, 5 (73a 9): הפריש הכתוב בין העושה מאהבה לעושה מיראה. Die Schrift unterscheidet den, der Gottes Gebote aus Liebe übt, von dem, der sie aus Furcht übt.

פֵּרוּשׁ (geschr. פירוש), Nom. act. zu פֵּרַשׁ: 1. In der oben an erster Stelle angegebenen Bedeutung des Verbums. T 218 10 (Taanith 2, 10): היכן פירושו של דבר. Wo findet sich die Sache — nämlich der Untergang König Josija's — deutlich ausgesprochen? Antwort: In Echa 4, 20. — Sd zu 11, 12 (79a 20), *Simon b. Jochai's* Dichtung[3] von Brot und Stock, die zusammen vom Himmel herabkamen: das Brot, wenn Israel die Thora üben wird, der Stock, wenn es die Thora nicht üben wird. Dann die Frage: והיכן פירושו של דבר[4]. Antwort: In Jes. 1, 19 und 20[5]. — 2. Die genauere Bestimmung einer biblischen Satzung. Bar. Sanh. 87a, *Jehuda b. Ilai:* דבר שעיקרו מדברי תורה ופירושו מדברי סופרים (vgl. ib. 88b unt.). Hier bed. פֵּרוּשׁ nicht die Erklärung des Bibeltextes, sondern die deutliche Bestimmung darüber, wie die in der h. Schrift vorgeschriebene Satzung auszuüben sei[6]. — 3. בְּפֵרוּשׁ, ausdrücklich. S. oben (S. 57), Art. חזר. S zu 24, 11 (104c 18), Sanhedrin VII, 5: אמור מה ששמעת בפירוש[7].

---

[1] So muss statt ופירוש gelesen werden. [2] Vgl. die bei Levy IV, 142a citirten Beispiele: j. Kilajim 27a 64; b. Baba Bathra 121a oben. [3] S. Die Ag. d. Tann. II, 89. [4] In Lev. r. c. 35 (6) dafür: היכן הוא משמעו של דבר. Vgl. והיכן שמענו, oben S. 156. [5] In Sd folgt eine zweite ähnliche Dichtung von Buch und Schwert, die zusammen vom Himmel herabkamen: Wenn ihr die in diesem Buche geschriebene Thora übet, werdet ihr vor diesem Schwerte gerettet; wo nicht, nicht. Auch hier folgt dieselbe Frage (mit derselben Variante in Lev. r.). Antwort: Gen. 3, 24. Diese zweite Dichtung ist mit ר׳ אלעזר אומר eingeleitet, in Lev. r. mit תני בשם ר׳ אלעזר; im Jalkut I, 860 und II, 256 ist *Eleazar aus Modiim* als Autor genannt. Der Ausspruch ist Ag. d. Tan. I, 203 nachzutragen. — Die Redensart ואיכן פירושו של דבר bei einem Agadisten des 4. Jhdts. s. Die Ag. d. pal. Am. III, 382, 7. [6] Aus nachtannaitischer Zeit findet sich aram. פירושא דהאי פסוקא, die Erklärung jenes Bibelverses (Amos 3, 2), Aboda zara 4a. [7] Beispiele aus der nachtannaitischen Schulsprache s. bei

הֶפְרֵשׁ, Nom. act. zu הִפְרִישׁ. M zu 23, 19 (102a 23 28): ומה הפרש בין אלו לאלו. Vgl. Bar. Sabb. 155b. Eine Formel im Midrasch der Schule *Ismaels* lautet[1]: אָמַרְתָּ הֶפְרֵשׁ. M zu 12, 15 (9a 5 8); 13, 13 (22b 21); Sn zu 5, 10 (3a 23 26 31). Dem entspricht in der Bar. Pesachim 27b: אמר להן הפרש, er (*Jehuda b. Ilai*) sagte ihnen (seinen Opponenten): Ein Unterschied ist da.

מְפֹרָשׁ (geschr. מפורש). Partic. Pual zu פֵּרַשׁ. In eine Reihe mit den oben (S. 155) gebrachten Redensarten מְפֹרָשׁ בקבלה und dgl. gehören die unter Art. סָתוּם (S. 137f.) stehenden Beispiele für den Gegensatz zwischen סָתוּם und מְפֹרָשׁ. Es seien noch folgende Beispiele erwähnt, in denen letzteres Wort allein, aber in derselben Bedeutung vorkommt. Sn zu 10, 29 (20b 21): כל אחד ואחד מפורש במקומו (als Paraphrase zu והדברים עתיקים, I Chron. 4, 22). — Sn zu 6, 24 (12a 15): יברכך י״י בברכה המפורשת, mit Hinweis auf die in Deut. 28, 2—6 ausgesprochenen Segnungen[2].

Eine andere Bedeutung hat מְפֹרָשׁ in den oben (S. 71) citirten Beispielen, in welchen es mit מְיֻחָד gleichbedeutend ist. Diese Bedeutung des Partic. geht auf eine andere Bedeutung des Verbums פֵּרַשׁ zurück, als in der obigen Gruppe von Beispielen. פֵּרַשׁ bedeutet — gleich dem Hiphil — auch absondern (vgl. aram. פָּרֵישׁ)[3]; מְפֹרָשׁ bed. also abgesondert, durch gewisse Merkmale von andern, zur gleichen Gattung gehörigen Dingen sich absondernd, durch diese Merkmale ausgezeichnet. In dieser Bedeutung ist מְפֹרָשׁ ein Synonym von מְיֻחָד. Das Partic. Pual hat hier dieselbe Bedeutung, wie das Partic. Hophal in dem Ausrufe *Simon b. Gamliels*, M zu 15, 25 (45b 20): בא וראה כמה מוּפְרָשִׁין דרכי הקדוש ברוך הוא מדרכי בשר ודם. Es ist sogar möglich, dass auch in diesem Ausrufe das Wort ursprünglich מְפֹרָשִׁין lautete. Thatsächlich deckt sich im Ausspruche *Simon b. Gamliels*, der von dem wunderbaren Wirken Gottes spricht, das von ihm für die Wege Gottes gebrauchte Epitheton mit dem aramäischen מְפָרַשׁ, womit

---

Levy IV, 143b. Vgl. noch bei Traditionen über Halachasätze: שמעתי בפירוש, Schebiith V, 5, 6.

[1] S. *Hoffmann*, Zur Einleitung, S. 44.

[2] Hieher gehören auch aus dem halachischen Midrasch folgende Beispiele. S zu 8, 20 (41d 14): כל המפורש בעולת יחיד מפורש כאן. Alles was in der Satzung über das Privat-Ganzopfer (Lev. 1, 4 ff.) ausdrücklich vorgeschrieben ist, das ist auch hier (Lev. 8, 18 ff.) ausdrücklich angegeben. S zu 4, 10 (18c 6): וכי מה מפורש בזבח שלמים שאין מפורש כאן.

[3] Der Piel פֵּרַשׁ findet sich wohl nur in der speciellen Bedeutung: sich absondern, sich trennen (s. Levy IV, 141b); jedoch beweist das Substantiv פָּרָשָׁה, Abschnitt, dass der Sprachgebrauch auch die transitive Bed. trennen, absondern kannte.

im Targ. zu Ri. 14, 18 פלאי wiedergegeben wird[1]. In der Regel aber gebraucht das Targum zur Wiedergabe von נִפְלָא das Part. pass. des Peal, פְּרִישׁ, wie auch sonst im Targum die hebr. Wurzel פלא mit פרש wiedergegeben wird[2].

Was שֵׁם הַמְּפֹרָשׁ, die Bezeichnung des eigentlichen Gottesnamens, des Tetragrammaton, betrifft, so liegt es am nächsten, da derselbe Name auch als שֵׁם הַמְיֻחָד bezeichnet wird, auch hier, wie in dem oben angeführten Falle, die eine Bezeichnung als Synonym der andern zu nehmen. Beide Ausdrücke bedeuten dann den ausgezeichneten, von den anderen Namen abgesonderten, Gott allein eigenthümlichen Namen[3]. Diese Bedeutung, sowie die Identität der beiden Ausdrücke wird bestätigt durch die doppelte Version, in welcher die alte tannaitische Auslegung zu Num. 6, 27 erhalten ist. Die eine Version (Sn z. St., 13b 7) lautet: ושמו את שמי למה נאמר לפי שהוא אומר כה תברכו את בני ישראל בשם המפורש אתה אומר בשם המפורש או אינו אלא בכינוי תלמוד לומר ושמו את שמי במקדש בשם המפורש במדינה בכינוי (dasselbe mit anderem Anfange Sn zu 6, 23, 12a 3). Die andere Version (Bar. Sota 38a) lautet am Schlusse: תלמוד לומר ושמו את שמי שמי המיוחד לי. Trotz der sonstigen Incongruenz der beiden Versionen (die zweite Version deducirt die These der ersten: במדינה בכינוי noch besonders) ist dennoch ersichtlich, dass nach beiden das Textwort שְׁמִי „mein Name" so verstanden wird: der mir allein eigenthümliche, der ausgezeichnete, der besondere Name, im Gegensatze zu dem umschreibenden Namen, (s. oben, Art. כִּנּוּי, S. 85). Ich halte es für höchst wahrscheinlich, dass שְׁמִי in diesem Midraschsatze ursprünglich so paraphrasirt war: שם המיוחד שלי oder שם המפורש שלי; daraus wurde in der zweiten Version שמי המיוחד לי, was, näher besehen, keinen klaren Sinn giebt.

Wenn man von der Gleichung שם המפורש = שם המיוחד absehen und das Erstere für sich allein erklären will, so ist San-

---

[1] Dieses מפרש im Targum bed. nicht „geheim", wie *Grünbaum*, Z. d. D. M. G. XXXI, 322, annimmt. [2] S. die Bemerkung *D. Oppenheims*, Monatsschrift, 1870 (19. Jhg.), S. 329 f.; *Grünbaum*, Z. d. D. M. G. XXXIX, 547.

[3] Diese Erklärung habe ich 1871 in der Monatsschrift (20. Jhg., S. 382 ff.) vorgetragen (s. auch R. d. Ét. Juives XVIII, 290 f.); doch ist sie in den späteren Verhandlungen über die Bedeutung des Ausdruckes שם המפורש nicht berücksichtigt worden. Ohne Kenntniss meiner Erklärung und ihres Ausgangspunktes: der synonymen Termini der tannaitischen Bibelexegese מיוחד u. מפורש, kam auch *Nestle*, Z. d. D. M. G. XXXII, 505, zu dem Ergebnisse, dass שם המפורש, als mit שם המיוחד gleichgesetzt, „vom jüdischen Sprachgebrauch aus als nomen separatum i. e. distinctum = ausgesondert, ausgezeichnet, reservirt, einzigartig zu fassen" sei.

hedrin VII, 5 heranzuziehen, also: der Name יהוה, wie er thatsächlich ausgesprochen, nicht wie er umschrieben wird; oder man erklärt: der ausdrückliche, bestimmte Name, im Gegensatze zu den Umschreibungen, die Gott nicht ausdrücklich mit seinem Namen bezeichnen [1]. Andere Erklärungen des Ausdruckes שם המפורש, die versucht worden sind, verlassen die Grenzen des Sprachgebrauches, innerhalb dessen dieser Ausdruck geprägt und gebraucht wurde [2].

פָּרָשָׁה. Zum Piel פֵּרַשׁ, in der Bed. trennen, absondern [3] gebildetes Substantiv, das vorzugsweise dazu dient, die Abschnitte des Bibeltextes, besonders die des Pentateuchs zu bezeichnen [4]. Eine im Midrasch der Schule *Ismaels* oft zu findende Frage lautet: למה נאמרה פרשה זו. M zu 21, 14 (80a 32): gemeint ist der aus diesem einzigen Verse bestehende massoretische Abschnitt. 21, 18 (82b 4): mass. Abschn. 21, 8—9, 21, 22 (84a 13): mass. Abschn. 21, 22—25. 23, 19 (102a 20): hier ist kein massoretischer Abschnitt. 35, 1 (104b 16): mass. Abschn. 35, 1—3. Sn zu 5, 1 (1a 1): mass. Abschn. 5, 1—4. 5, 5 (1b unt.): mass. Abschn. 5, 5—10. 5, 11 (3b 7): mass. Abschn. 5, 11—31. 6, 1 (7a 15): mass. Abschn. 6, 1—22. 8, 1 (15b unt.): mass. Abschn. 8, 1—4. 10, 1 (18b 25): mass. Abschn. 10, 1—10. 35, 9 (60b 14): mass. Abschn. 35, 9—34. Zuweilen wird die Beantwortung jener Frage mit den Worten abgeschlossen: לכך נאמרה פרשה זו, Sn zu 5, 11 (3b 11); 6, 1 (7a 19). In M zu 21, 15 (81a 7) findet sich diese Schlussphrase, aber die einleitende Frage lautet nur: למה נאמר; dasselbe ist der Fall M zu 21, 26 (85a 12). Die Schlussphrase allein steht M zu 21, 20 (83a 17). In diesen letzteren Beispielen handelt es sich stets um die massoretischen Abschnitte. Andere Beispiele: M zu 21, 5 (76a 3 5 6): מנהג האמור בפרשה, nämlich 21, 1—6. Sn zu 27, 7 (49b 29): שכך כתובה פרשה לפני במרום; gemeint ist der Abschnitt 27, 6—11, der ib. Z. 25 פָּרָשַׁת נְחָלוֹת genannt wird. S zu 8, 8 (41a unt.): פרשה זו נלמדה בשעתה ונלמדה לדורות; gemeint ist derjenige Theil des Abschnittes Lev. 8, der von dem Anlegen der hohenpriesterlichen Gewänder handelt. נלמדה [5] ist wohl als Passivum zu לִמֵּד zu nehmen. — Bikkurim

[1] S. *Geiger*, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel, S. 264; *Cassel*, Monatsschrift, 1870 (19. Jhg.), S. 73 f. — Vgl. *Nager*, Z. d. D. M. G. XXXV, 165.

[2] Erwähnt sei nur die stoffreiche Studie von *M. Grünbaum*, Ueber Schem hammephorasch u. s. w., Z. d. D. M. G. XXXIX, 543—616; XL, 234—304.

[3] S. oben, S. 158, Anm. 3.

[4] Das Wort kommt in Esther 4, 7 und 10, 2 vor und entspricht dort dem tannaitischen פֵּרוּשׁ in der Bed.: genaue, ausdrückliche Angabe. — Ar. פרשת אורחא bed. Scheideweg (s. *Levy*, Targ. Wörterbuch II, 304a); ebenso bed. פֶּרֶק (s. oben, S. 154) in Obadja, V. 14, Scheideweg.

[5] Weder *Levy* noch *Jastrow* verzeichnen den Niphal von למד.

III, 6: קורא מהגדתי (Deut. 26, 3) עד שגומר כל הפרשה; gemeint ist nicht der Schluss des mass. Abschnittes, Deut. 26, 11, sondern der Schluss der von dem Darbringenden zu sprechenden Worte, V. 10 Mitte[1]. — בין פרשה לפרשה, s. oben, Art. פסק. — תְּחִלַּת הַפָּרָשָׁה (s. unten, Art. קדם), M zu 15, 8 (40b 8—15) für Abschnitte aus Pentateuch, Propheten und aus Koheleth. — פָּרָשָׁה als Benennung der Propheten-Abschnitte: T 226 23 (Megilla 4, 18): היתה פרשה של ארבעה וחמשה הרי זה קורא את כולן אם היתה פרשה קטנה . . . קורין אותה בפני עצמה. Als Beispiel eines „kleinen Abschnittes“ wird Jes. 52, 3 citirt, welcher Vers einen Abschnitt für sich bildet[2].

Der Plural zu פָּרָשָׁה lautet פָּרָשִׁיּוֹת. Menachoth III, 7, שתי פרשיות שבמזוזה; ib. ארבע פרשיות שבתפלין. — יש פרשיות כלל, ob. Art. כלל Anf. — ערוב פרשיות, s. oben (S. 146), Art. עֵרוּב Ende. — In S zu 17, 2 (83c 17) findet sich der Plural פרשות (was aber vielleicht nur irrthümliche Schreibung ist)[3]: מנין שכל הפרשות נאמרו בכה אמר תלמוד לומר זה הדבר אשר צוה ה׳ בנין אב לכל הפרשות שהיו בכה אמר[4]. S. auch unten Art. תקן.

Unter den Erfordernissen der vollkommenen Schreibung des Bibeltextes, wie sie in Sd zu 6, 9 (75a, 14ff.) in Anknüpfung an das Textwort וכתבתם (s. oben, S. 89, Art. כְּתָב) aufgezählt werden, findet sich auch die Unterscheidung der „offenen“ und „geschlossenen“ Abschnitte: Wenn פרשה סתומה פתוחה פתוחה סתומה geschrieben ist, muss das Exemplar dem Gebrauche entzogen werden. In der Bar. Sabbath 103b als Regel: פרשה פתוחה לא יעשנה סתומה סתומה לא יעשנה פתוחה[5]. *Simon b. Eleazar* berichtet, wie sein Lehrer *Meir* die zwei Mezuza-Abschnitte geschrieben habe: ועשה פרשיותיה פתוחות (s. oben, S. 133, Art. סמך).

Die pentateuchischen Abschnitte werden in der Regel nach ihrem Inhalte benannt. So heisst der Abschnitt Num. 27, 6—11 פָּרָשַׁת נְחָלוֹת (s. S. 160); der Abschn. Num. 5, 1—4 פ׳ שִׁלּוּחַ טְמֵאִים, S zu 10, 7 (46b 8). Num. 22, 2—24, 25 heisst פ׳ בִּלְעָם, Bar. B. Bathra 14a; Num. 6, 1—21 פ׳ נָזִיר; Num. 5, 11—31 פ׳ סוֹטָה, s. oben (S. 133, Anm. 5), Art. סמך. *Simon b. Jochai* spricht von פ׳ פְּסָחִים (Exod. 12, 1—13, 10), פ׳ נְזִיקִין (Exod. 21, 1—22, 23), פ׳ קְדוֹשִׁים (Lev.

---

[1] S. *Geiger*, Nachgelassene Schriften IV, 22. [2] Vgl. Megilla 24a. — Als Bezeichnung der einzelnen Psalmen, als Abschnitte des Psalmbuches, findet sich פרשה z. B. Berachoth 9b unt. [3] *Tobija b. Eliezer* und *Jalkut* z. St. haben in der That die gewöhnliche Form פרשיות. [4] Vgl. Sd zu 13, 2 (92a6): מה משה בכה אמר אף נביאים בכה אמר; Sn zu 30, 2 (55b 29): זה הדבר מגיד שכשם שנתנבא משה בכה אמר כך נתנבאו נביאים בכה אמר. [5] Vgl. Mass. Sofrim c. 1 Ende.

19, 1—20, 13)[1]. Der letzgenannte Abschnitt ist nach dem ersten bedeutsamen Worte seines Anfanges benannt. Nach den Anfangsworten ist benannt der Abschnitt Num. 10, 35—36: פרשת ויהי בנסוע הארון, Sn zu 10, 35 (22a 20); Jadajim III, 5; T 683 2 (Jadajim 2, 10)[2].

פשט. Kal פָּשַׁט, opp. כָּפַל, s. oben (S. 85 f.), Art. כפל[3].

פָּשׁוּט, gestreckt, gerade, Gegensatz zu כָּפוּף, eingebogen, krumm[4]. Mit diesen Ausdrücken werden die beiden Formen der Buchstaben כך, נן, פף, צץ bezeichnet. Sd zu 6, 9, Bar. Sabb. 103b (s. vorige Seite): לכפופים פשוטים ולפשוטים כפופים[5].

פתח. Kal פָּתַח. 1. פּוֹתֵחַ, opp. חוֹתֵם, s. oben (S. 65) Art. חתם. S. auch oben (S. 99): פָּתַח בָּהּ, פָּתַח בָּהֶם. — 2. S zu 15, 25 (79a 6), *Nechemja*, zur Erläuterung der oben (S. 111), Art. מוּעָט Anfang gebrachten Regel seines Lehrers *Akiba*: וכי למה בא הכתוב לִפְתּוֹחַ או לִנְעוֹל והלא לא בא לנעול אלא לפתוח. Dann die Anwendung ... וכשאתה אומר ימים שנים פָּתַחְתָּ. Hier bedeutet לנעול und לפתוח dasselbe, was in dem oben (S. 137), Art. סתם, gebrachten Beispiele לִסְתּוֹם und לְפָרֵשׁ. — 3. In Schekalim V, 1 wird der Name פְּתַחְיָה, der als zweiter Name Mordechai's angesehen wird, so erklärt: שהיה פּוֹתֵחַ בדברים[6] ודורשן. Damit ist wohl dasselbe gemeint, was in der Baraitha (Berach. 63a) über die Abschiedsreden der

---

[1] Die in *Simon b. Jochai's* Ausspruche (s. Die Ag. d. Tann. II, 107) genannten Abschnitte sind solche in weiterem Sinne (gleich den Wochenabschnitten des einjährigen Cyclus, die ebenfalls פרשיות genannt werden) und umfassen mehrere eigentliche Abschnitte. Den Benennungen dieser grösseren Abschnitte wurden zum Theile die Benennungen der betreffenden Theile des tannaitischen Midrasch, sowie der Bücher (Tractate) der Mischna und Tosefta entnommen. So heisst מסכת נזיקין sowohl ein Abschnitt der Mechiltha als ein Buch der Mischna. — Die in nachtannaitischen Texten vorkommenden Benennungen von Abschnitten scheinen traditionell und alten Ursprunges zu sein. S. die vom Agadisten *Levi* genannten acht Abschnitte, Gittin 60a (Die Ag. d. pal. Am. II, 332f.). — Eine grosse Menge solcher Benennungen findet sich in der Einleitung zum *Halachoth gedoloth* (ed. *Hildesheimer*, S. 14f.).

[2] Aus nachtannaitischer Zeit findet sich folgende Benennung eines Propheten-Abschnittes: פרשת יהוידע הכהן הגדול (d. i. II Kön. 12), j. Megilla 75a 62.

[3] Die Bedeutung „die h. Schrift erklären" hat das Verbum noch nicht in der tannaitischen Terminologie. Ebensowenig findet sich פְּשָׁט und פָּשׁוּט mit der Bed. der gerade, einfache Sinn des Bibeltextes im tannaitischen Schriftthum. S. *meine* Ausführung in Stade's Z. f. die alttest. Wiss., XIII, 301.

[4] Vgl. פָּשׁוּט, opp. כָּפוּף, als Epitheta des Hornes, Rosch Haschana III, 3, 4; Menach. 35b: von den gerade ausgestreckten und den gekrümmten Fingern.

[5] Für die einzelnen Buchstaben s. Sabbath 104a: נון כפופה נון פשוטה u. s. w.

[6] Der paläst. Mischnatext, auch die Bar. j. Schekalim 48d 14 hat: פותח דברים.

Tannaiten in Uscha mit ודרשו . . . פתחו כולם, ודרש . . . פתח ר׳ [1]. Das Verbum פתח bed. hier den Vortrag mit einer Bibelstelle eröffnen, beginnen; דברים in dem citirten Mischnasatze bezeichnet die Worte des auszulegenden Textes. — In der nachtannaitischen Midraschlitteratur ist .. פָּתַח ר׳ der stehende Ausdruck, mit dem die Prooemien der agadischen Lehrvorträge eingeführt werden. Die obigen Beispiele zeugen für den tannaitischen Ursprung dieses Ausdruckes.

פָּתוּחַ. 1. Synonym zu מְפוֹרָשׁ, opp. סָתוּם (s. vor. Art., unter 2.), s. oben (S. 138), Art. סָתוּם g. E. 2. פָּרָשָׁה פְתוּחָה, opp. פ׳ סְתוּמָה, s. oben, S. 161. 3. פְּתוּחִים, opp. סְתוּמִים, Sd zu 6, 9 (75a 17), Bar. Sabbath 103b, dasselbe was מם פתוחה und מם סתומה, Sabbath 104a, Bezeichnung der beiden Formen des Buchstaben *Mem*.

צ

צַד, Seite. Eine häufige Redensart der halachischen Schriftauslegung lautet: הַצַּד הַשָּׁוֶה שֶׁבָּהֶן. Sie wird angewendet, wenn von zwei durch besondere Merkmale sich unterscheidenden Gegenständen ausgesagt wird, dass sie etwas Gemeinsames, eine „gleiche Seite" haben. Diese Redensart [2] folgt stets der oben (S. 47) besprochenen Formel .. כהרי .. לא הרי oder .. כראי .. לא ראי. S. auch Art. חזר (S. 58).

In T 312 16ff. (Sota 9, 2ff.) wird eine Gruppe von Bibelstellen angeführt, in denen die neben einander stehenden und ungeschiedenen Textworte drei verschiedenen Personen als Redenden zugeschrieben werden. Jedem Beispiele sind die Worte beigegeben: [3] שלשה דברים זֶה בְּצַד זֶה מה שאמר זה לא אמר זה ומה שאמר זה לא אמר זה. Es sind folgende Bibelstellen: 1. Deut. 21, 7—8; die Aeltesten sprechen V. 7b, die Priester 8a, der heilige Geist 8b. 2. Gen. 38, 25—26; Tamar spricht 25b, Jehuda 26a, der heilige Geist 26b. 3. Num. 13, 27—29; Josua spricht 27, die bösen Kundschafter 28,

---

[1] In Schir r. zu 2, 4 נכנס statt פתח. [2] In M zu 16, 13 (22b 22) lautet sie: וזה הצד השוה שבהן. [3] In Ed. Zuckermandel (312 18) sind diese Worte irrthümlich an den Anfang des zweiten Absatzes, anstatt an das Ende des ersten gestellt. In der Erfurter Hschr., welche in dieser Edition abgedruckt ist, stehen die Worte nur nach dem ersten Beispiele; die alte Ausgabe (bei Alfasi) hat sie nach jedem Beispiele. Auch in der Version des pal. Talmuds (s. unten) stehen die Worte nach jedem Beispiele.

Kaleb 29[1]. 4. Richter 5, 28—31; Sisera's Mutter spricht 28b, seine Frau und seine Schwiegertöchter sprechen 29, 30, der heilige Geist spricht 31a. 5. I Sam. 4, 8—9; die Frommen unter den Philistern sagen 8a, die Frevler unter ihnen 8b, die Helden unter ihnen 9[2].

M zu 18, 1 (56b unt.). Nach *Josua b. Chananja* war das, was Jethro zu Ohren gekommen war, der Kampf mit Amalek: שהיא כתובה בצדו, nämlich in dem unmittelbar vorhergehenden Abschnitte, Exod. 17[3].

Ueber כֵּיצַד (= כְּאֵי צַד, vollständiger כְּאֵי זֶה צַד), s. oben S. 77.

צרך. Hophal הֻצְרַךְ (geschr. הוצרך), genöthigt sein. Sd zu 15, 12 (99a 2): הוצרך הכתוב לומר עברי והוצרך לומר עבריה; statt des gewöhnlichen צריך הכתוב לומר[4]. — S zu 7, 8 (34a 9): לא הוצרכנו. — Hithpael הִצְטָרֵךְ. Zweiunddreissig Regeln, No. 9 und 20: מִשֶּׁיִּצְטָרֵךְ, s. oben, S. 49, 143.

צָרִיךְ, mit nachfolgendem Infinitiv durch ל verbunden: genöthigt zu thun. Dem Midrasch der Schule *Akiba's* eigenthümlich ist die Formel צָרִיךְ הַכָּתוּב לוֹמַר, S zu 1, 2 (5a 16); 7, 8 (34a 14)[5]. Oder mit Weglassung des Subjects: .. צריך לומר .. וצריך לומר, S zu 2, 11 (11b 18); 15, 7 (76c 13). אין צריך לומר, S zu 13, 2 (59d unt.); Sd zu 16, 19 (103a 24)[6]. Fragend: צריך לומר והלא כבר הם מפורשים, S zu 12, 47 (57b unt., 58a ob.); zu 20, 15 (93c 9)[7]. Ebenfalls fragend: צריך לאמרו, S zu 12, 3 (58b unt.). Aus dem Midrasch der Schule *Ismaels* gehört hieher: M zu 21, 33 (87b 26): צריך הכתוב להביאו בפני עצמו; 19, 8 (63a 22): וכי צריך היה משה להשיב. — T 170 20 (Pesach. 9, 2): גם אויל מחריש חכם יחשב ואין צריך לומר ואוטם

---

[1] So nach der Version des pal. Talmuds. In T ist V. 29 vor 28 genannt.

[2] Das Ganze steht als Baraitha j. Sota 23d 66—24a 8. Jedoch lautet die Formel hier so (nach jedem Beispiele): שלשה מקריות נאמרו בעניין אחד מה שאמר זה לא אמר זה ומה שאמר זה לא אמר זה. Das 5. Beispiel fehlt. In T (313 12) folgt dann eine ähnliche Gruppe von drei Bibelstellen unter dem Schlagworte עֵרוּבֵי דְבָרִים, s. oben (S. 146), Art. עֵרוּב. Dieser Gruppe folgt ein Beispiel, welches zur ersten Gruppe gerechnet werden muss: Hoh. 8, 5—6; der heilige Geist spricht 5b, Israel 6a bis זרועך, die Völker der Welt das Uebrige von V. 6. In einer ähnlichen Gruppe von Bibelstellen (s. oben, S. 130, Art. סבר) in Sn zu 11, 6 werden aus unserer Gruppe die Beispiele 2., 4. und 5. gebracht.

[3] Vgl. *Simlai's* Ausspruch (Gen. r. c. 8, s. Die Ag. d. pal. Am. I, 557, 1): בכל מקום שאתה מוצא פתחון פה למינין אתה מוצא תשובתה בצדה.

[4] Vgl. Gen. r. c. 74 (5): לפיכך הוצרך הכ׳ לומר; Pesikta 111a—112a: לכך (לפיכך) נִצְרַךְ הכתוב לומר, alternirend mit לכך צריך . .

[5] Vgl. Pesikta 190b—191b: לפיכך צריך הכתוב לומר (s. auch vorige Anm.); ib. 193a: לפיכך צריך לומר; Gen. r. c. 68 (5).

[6] In Gen. r. sieht man oft die aramäische Formel: לא הוה צריך קרא למימר אלא . .; c. 25 (2); 30 (4); 33 (7); 49 (1); 70 (1); 85 (2).

[7] Vgl. Gen. r. c. 91 (6): צריך המקרא לומר, fragend.

שפתיו נבון, d. h. in Prov. 17, 28 ergiebt sich die zweite Vershälfte selbstverständlich aus dem Inhalte der ersten (in j. Pesach. 37a 62: ואין צורך לומר).

צָרִיךְ, ohne Ergänzung durch den Infinitiv, findet sich ständig im *Ismael*'schen Midrasch in der Formel אֵינוֹ (אֵין) צָרִיךְ („es bedarf dieser Deutung nicht"). M zu 12, 10 (7a 14 16); 12, 15 (8b 33); 12, 16 (9b 7); 17, 14 (55b 9); 23, 19 (102b 21). Sn zu 7, 13 (14b 21); 18, 3 (36a 31)[1]. Nur in Sd stehen folgende Phrasen: מָה אֲנִי צָרִיךְ („wozu bedarf ich dieses Verses!"), zu 6, 4 (73a 5); 12, 3 (87b 22), im Munde Akiba's; 22, 9 (116b 1). לָמָה אֲנִי צָרִיךְ, zu 25, 5 (125b 14)[2].

ק

קַבָּלָה, Substantiv zu קִבֵּל, empfangen, im engeren Sinne: die Lehre empfangen (Pea II, 6; Aboth I, 1, 3 u. s. w.); Correlativum zu מָסֹרֶת, wie קִבֵּל zu מָסַר. Das Substantiv bed. also die als Ueberlieferung empfangene Lehre. Jedoch wurde das Wort nur in dem besonderen Sinne der in den nachmosaischen biblischen Schriften niedergelegten Ueberlieferung angewendet, indem man die Urheber dieser Schriften, die Propheten im weiteren Sinne, als die Träger der von Moses überkommenen Ueberlieferung betrachtete. Ihre Schriften, d. h. die Bücher der Propheten und Hagiographen, werden daher gegenüber der תּוֹרָה, dem Pentateuch, mit dem zusammenfassenden Ausdrucke קַבָּלָה bezeichnet[3]. Und so festgewurzelt war diese specielle Bedeutung des Wortes, dass es weder in tannaitischen, noch in amoräischen Texten in anderer Bedeutung gefunden wird. Nur späteren Jahrhunderten war es vorbehalten, die angebliche Ueberlieferung der Geheimlehre mit unserem Worte zu bezeichnen, so dass Kabbala (im 13. Jhdt.) zum Namen der jüdischen Mystik wurde[4].

---

[1] S. Die Ag. d. Tann. I, 392, 2. [2] Vgl. Gen. r. c. 56 (11): מה צורך ל...; 58 (1): מה צורך לומר. [3] Wenn man in Aboth I, 1 statt des Verbums מָסַר das Verbum קִבֵּל setzt, erhält man folgende Sätze: משה קבל תורה מסיני ויהושע קבל ממשה וזקנים מיהושע ונביאים מזקנים... Da die Propheten die מְקַבְּלִים sind, wird der von ihnen herrührende Theil der h. Schrift קַבָּלָה genannt. Vgl. *Zunz*, Gottesdienstliche Vorträge, S. 44. Dafür, dass auch „die Gesetze der mündlichen Ueberlieferung" Kabbala heissen, bringt *Zunz* keinen Beleg; es giebt auch keinen. Andere — unnöthige — Vermuthungen über קַבָּלָה s. bei *Blau*, Zur Einleitung, S. 24f. [4] In einem der ursprünglichen Bedeutung näheren Sinne gebraucht *R. Abraham Ibn Daud* das Wort, wenn er seine bekannte

Ausser den oben (S. 155) für die Formel מפורש בקבלה und ihr ähnliche Anführungen nichtpentateuchischer Bibelstellen gebrachten Beispielen sind in tannaitischen Texten nur noch wenige Fälle der Anwendung unseres Ausdruckes zu finden. Taanith II, 1: ובקבלה הוא אומר (Joel 2, 13). Zweiunddreissig Regeln, No. 26, s. oben (S. 122), Art. מָשָׁל Ende. In diesem letztern Beispiele ist קַבָּלָה ausdrücklich der תּוֹרָה entgegengestellt. Dasselbe ist der Fall in einer Aeusserung *Jehuda's I.*, die in einer Baraitha (Chullin 137a) erhalten ist; er spricht von דִּבְרֵי תּוֹרָה und דִּבְרֵי קַבָּלָה, zur Entgegenstellung der beiden Citate: Exod. 21, 37 und I Sam. 25, 18. Auch gehört diese Aeusserung ins Gebiet der halachischen Exegese, während es sich in den übrigen Beispielen für קַבָּלָה im tannaitischen Schriftthum zumeist um Nichthalachisches handelt. Zugleich zeigt uns die Aeusserung Jehuda's I. diejenige Formulirung des Gegensatzes zwischen pentateuchischer und nichtpentateuchischer Begründung der Halacha, wie sie im *babylonischen Talmud* als allgemein üblich erscheint [1]. Sowohl in diesem, als im *palästinensischen Talmud* ist der Ausdruck קַבָּלָה stets in Verbindung mit Fragen der halachischen Exegese angewendet [2].

Chronik als סֵדֶר הַקַּבָּלָה bezeichnet. Er meint die Ueberlieferung der jüdischen Lehre, deren Träger in ununterbrochener Reihe durch die Propheten bis Moses hinaufgeführt werden. S. auch *Löw*, Ges. Schriften I, 309.

[1] דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן: Chagiga 10b, Baba Kamma 2b. In einer Controverse zwischen *Chija b. Abba* und *Ammi* (Nidda 23a): דנין דברי תורה מדברי תורה ואין דנין דברי תורה מדברי קבלה. *Aschi*, Rosch Haschana 19a: דברי קבלה כדברי תורה דמו. *Rabina*, R. Hasch. 7a: דבר זה מתורת משה רבינו לא למדנו מדברי קבלה למדנו (nachgebildet den Worten *Chisda's*, Joma 71b und Parall.: דבר זה מתורת משה רבינו לא למדנו מדברי יחזקאל בן בוזי למדנו). — Aus dem palästinensischen Talmud seien folgende Beispiele erwähnt. Auf die Frage ולמדין מן הקבלה — mit Bezug auf eine halachisch-exegetische Verwendung von Jesaja 28, 25 — antwortet *Simon* (Challa 57b 16), diese Stelle sei wegen der Worte in V. 26 als Thora zu betrachten: כמו שהוא דבר תורה. Kidduschin 66a 52: ...עד כדון מן הקבלה מדברי תורה. — Jebamoth 4a 19 (Kidduschin 64d 65): *Jakob aus Kafar Nibburaja* (s. Die Ag. d. pal. Amor. III, 708) fragt *Chaggai:* מן הקבלה את מלקיני; *Chaggai* antwortet, nach Ezra 10, 3 und das Recht der Züchtigung aus dem Pentateuch deducirend: וכתורה יעשה. Dasselbe Gen. r. c. 7 (2), Pesikta 36a, Pesikta r. c. 14 (61b), Koh. r. zu 7, 23, Tanch. חקת (B. 15). — An die tannaitische Terminologie knüpft an *Zeïra*, wenn er sagt (j. Kilajim 31d 71): פירש בקבלה. Derselbe Ausdruck Pesachim 32c 49.

[2] Der nachtalmudischen Zeit gehört an der in Mass. Sofrim 18, 3 zu lesende Satz, in welchem דברי קבלה prophetische und דברי קדושה hagiographische Bibeltexte bedeutet. S. *Blau*, Zur Einleitung, S. 30. Es hat dabei dieselbe Verengung der Bedeutung stattgefunden, wie bei מִקְרָא, s. oben, S. 118f.

קבע. Kal קָבַע, festsetzen, bestimmen. הכתוב קְבָעוֹ חובה, „die Schrift hat es als Verpflichtung bestimmt“, das Gebot ist obligatorisch (s. Art. חובה): M zu 12, 15 (8b 21 26); 12, 18 (10b 1); 13, 6 (20b 3 8); S zu 2, 5 (11a 5)[1]; 23, 6 (100b 12). קְבָעוֹ הכתוב חובה: M zu 12, 6 (5b 9); Sn zu 28, 17 (54b 8); 29, 12 (55a 22). — קבע הכתוב פקוח נפש..., S zu 5, 17 (27a 17), in Bezug auf Deut. 19, 5. — קבע [לו] הכתוב ברכה, הכתוב קובע לו ברכה, S ib. (27a 21 23), in Bezug auf Deut. 24, 19; dasselbe T 22 5 (Pea 3, 8)[2]. Sd zu 23, 21 121b 15). Vgl. Sd zu 23, 8 (120a 25): וקבע להם המקום שכר; Aboth III, 2: הקדוש ברוך הוא קובע לו שכר.

קדם. Partic. Kal קוֹדֵם[3], vorhergehend, früher stehend. Sd zu 12, 12 (89a 3): חביב חביב קודם, d. h. von den aufgezählten Hausgenossen ist der früher Stehende der Werthere; ebenso Sd zu 16, 11 (102a 16), 16, 14 (102b 7)[4]. — כל הקודם במקרא קודם במעשה. S. oben (S. 112), Art. מַעֲשֶׂה.

Hiphil הִקְדִּים, früher erwähnen. M zu 12, 6 (5a 7): לכך הקדים הכתוב לקיחתו של פסח לשחיטתו. M zu 20, 12 (70a 18 20): לפיכך הקדים אב לאם לכיבוד, in Bezug auf Exod. 20, 12; לפכך הקדים אם לאב למורא, in Bezug auf Lev. 19, 3. S zu 1, 1 (3c ob.): הקדים קריאה לדיבור.

Partic. Hophal מֻקְדָּם (geschr. מוקדם). Eine Regel der Schule *Ismaels* lautet: אין מוקדם ומאוחר בתורה. Es giebt kein Früher oder Später in der h. Schrift[5]. Diese Regel wird in M zu 15, 8 (40b 8) zur Erklärung des Umstandes herangezogen, dass im Lobgesange Israels am rothen Meere V. 8 den „Anfang des Abschnittes“ bilden sollte (indem in diesem Verse das Frühere, in V. 1—7 das Spätere enthalten ist). Die dabei angewendeten Worte: זה היה תחלת הפרשה ולמה נכתב כאן שאין מוקדם ומאוחר בתורה werden dann auch auf andere Fälle angewendet, in denen ein solches Hysteron Proteron in der heiligen Schrift angenommen werden muss. Jedoch handelt es sich in diesen Fällen nicht um den Anfang eines Abschnittes, sondern um den des betreffenden biblischen Buches. Es werden folgende Beispiele angeführt, bei denen nicht immer einleuchtend ist, weshalb das Buch mit dem angeführten Verse hätte beginnen sollen: Das Buch Jesaja hätte beginnen sollen

---

[1] St. קבעה l. קבעו. [2] S. Die Ag. d. Tann. I, 229, 1. [3] *Levy* (IV, 247a) nimmt ein Substantiv קוֹדֶם mit der femininen Nebenform קוֹדֶמֶת an und erwähnt nur als Möglichkeit, die betreffenden Wörter seien als Participium aufzufassen. In Wirklichkeit ist dies die einzig richtige Auffassung. Auch die Präposition קודם scheint nichts anderes zu sein als das Participium und ist daher קוֹדֵם zu sprechen. Vgl. יוֹתֵר. [4] Vgl. die oben (S. 56) am Ende des Art. חָבֵר citirte agadische These. [5] S. Die Ag. d. Tann. I, 249.

mit Jes. 6, 1; das Buch Ezechiel mit Ez. 2, 1 (nach Anderen mit Ez. 17, 2)[1]; das Buch Jeremias mit Jer. 2, 2[2]; das Buch Hosea mit Hos. 10, 1; das Buch Koheleth mit Koh. 1, 12. In einer anderen Version dieses Ismael'schen Midrasch (Koheleth r. zu 1, 12, mit תני רבי ישמעאל eingeleitet) lautet die Formel sachentsprechend: זה היה ראוי להיות תחלת הספר ולמה נכתב כאן אלא שאין מוקדם ומאוחר בתורה. Ausser den in M stehenden Beispielen (nur Hosea fehlt) werden in dieser Version noch folgende gebracht: Lev. 9, 1 für das dritte Buch des Pentateuchs; Deut. 29, 9 für das Deuteronomium; Jos. 3, 7 für das Buch Josua; Richter 5, 3 für das Lied der Debora[3]; Ps. 73, 22 für das Buch der Psalmen. — In Sn zu 9, 1 (16b unt.) wird an den Umstand, dass der erste Monat des zweiten Jahres erwähnt ist, während in Num. 1, 1 (בתחלת הספר) schon der zweite Monat erwähnt war, die Bemerkung geknüpft: ללמדך שאין מוקדם ומאוחר בתורה[4]. *Jehuda I.* bemerkt dazu (ib.), ein chronologisches Späteres, das früher erzählt wird, sei schon Exod. 16, 35 zu bemerken.

Unter den Zweiunddreissig Regeln figurirt die vom Früher und Später als letzte (32.); sie heisst daselbt: מוקדם שהוא מאוחר בפרשיות. Als Beispiel wird angeführt: 1. Gen. 15, denn die hier erwählte Bundesschliessung, V. 9 ff., nebst der Ankündigung der ägyptischen Knechtschaft, kann aus chronologischen Gründen nur im 70. Lebensjahre Abrahams stattgefunden haben, gehört also vor Gen. 12, 4[5]. 2. Num. 7, die Aufrichtung des Heiligthums, gehört vor Num. 1, nach Exod. 40, 17. Nach dem zweiten Beispiele die Folgerung: מכאן אתה למד שהמאוחר מוקדם בפרשיות. — Die vorletzte (31.) der genannten Regeln lautet: מוקדם שהוא מאוחר בענין. Dieselbe betrifft die Einschiebung von Sätzen vor dem Schlusse des Hauptsatzes. Beispiele: I Sam. 3, 3, wo ושמואל שוכב den Zusammenhang zwischen יכבה und בהיכל ה' unterbricht und eigentlich erst am Schlusse des Verses stehen müsste[6]. Ps. 34, 16—18, wo V. 17 den Zusammenhang zwischen V. 16 und 18 unterbricht.

קֹדֶשׁ. Um den Ausdruck „Mund Gottes" zu vermeiden, gebraucht der tannaitische Midrasch den Ausdruck פִּי הַקֹּדֶשׁ „Mund der Heiligkeit". Sn zu 15, 31 (33a 28); dem Leugner der Gött-

---

[1] Dieser Vers allein ist genannt in der Version des Koh. r. [2] In der Version des Koh. r. steht Jeremias vor Ezechiel. [3] זה היה ראוי להיות ראש לשירה. [4] An denselben Umstand knüpft *Rab*, Pesachim 6 b, die Bemerkung: זאת אומרת אין מוקדם ומאוחר בתורה. [5] Unter dem Namen *Jose's* (*b. Chalaftha*), nach Seder Olam c. 1. [6] Auf dieser Erklärung beruht die massoretische Accentuation, die bei שוכב die Hauptpause angiebt.

lichkeit eines Wortes der Lehre werden die Worte zugeschrieben: כל התורה אמר מפי הקודש ודבר זה משה מפי עצמו אמרו; 15, 34 (33b 32): עד שנאמר לו מפי הקדש. Sd zu 32, 7 (134a 27): למחר עתידים ישראל להיות רואים ושומעים כשומעים מפי הקודש (mit Hinweis auf Jes. 30, 20f.). T 218 7 (Taanith 2, 10), Paraphrase der Worte Pharao Necho's: „Gott befahl, dass ich eile“ (II Chron. 35, 21): מפי הקדש אני עולה, wo מפי הקדש gleichbedeutend ist mit מפי אלהים, ib. V. 22. Ohne den Artikel vor קדש, S zu 1, 1 mehrere Mal (3c 10f.): מפי קדש למשה. Vielleicht ist ib. (Z. 20) in der Phrase: שומע מפי הק״בה ומדבר ברוח הקדש, die nach מפי stehende Bezeichnung Gottes הקדוש ברוך הוא eine Aenderung und Erweiterung des ursprünglichen מפי הקדש. Dasselbe gilt dann von den anderen Beispielen für מפי הק״בה, Sd zu 1, 6 (66b 4): לא מעצמי אני אומר לכם אלא מפי הק״בה אני א׳ לי (s. das erste Beispiel dieses Artikels); ebenso zu 1, 20 (69a unt.); 1, 29 (70a 25). An einer vierten Stelle in Sd zu 1, 9 (67a 13) ist anstatt מפי הקדש der auch sonst vorkommende Ausdruck מפי הגבורה angewendet[1]. Man darf annehmen, dass sowie in letzterem Ausdrucke das Attribut der Macht[2] auch in ersterem das Attribut der Heiligkeit anstatt Gottes genannt wird: הַקֹּדֶשׁ vertritt הַקָּדוֹשׁ, wie Gott mit regelmässiger Hinzufügung der Eulogie בָּרוּךְ הוּא mit Vorliebe genannt wurde[3]. — Anders muss man die Verbindungen כִּתְבֵי הַקֹּדֶשׁ und רוּחַ הַקֹּדֶשׁ verstehen;

---

[1] S. oben (S. 143) Art. עֶצֶם. Den Ausdruck מפי גבורה wendet *Ismael* an, Sn zu 15, 31 (33a 32): שביזה על דבור הראשון שנאמר למשה מפי הגבורה. Der Schule *Ismaels* ist Horajoth 8a irrthümlich der Kanon des babylonischen Talmuds (Makkoth 24a, in Exod. r. c. 33, § 7 mit אמרי רבנן citirt) אנכי ולא יהיה מפי גבורה שמענום zugeschrieben; s. Die Ag. d. Tann. II, 259, 3. Die sonstigen bei *Levy* (I, 297b) gebrachten Beispiele sind nachtannaitischer Herkunft: Sabbath 89b, *Jochanan* (derselbe, Jebam. 72b: כמשה מפי הגבורה); Exod. r. c. 24 (2), *Eleazar b. Pedath*; Megilla 31b, *Abaji* (s. oben, S. 143, Anm. 5); Sanhedrin 28a unt., anonym. — Weitere tannaitische Beispiele. Bar. Baba Mezia 58b: תורה שנאמרה מפי הגבורה. M zu 17, 13 (54b 22): על פי הגבורה (s. Die Ag. d. Tann. I, 213, 4). Bar. Erubin 54b: ומשה [למד] מפי הגבורה. Vgl. *Dalman*, Die Worte Jesu, S. 104f.

[2] S. Die Ag. d. babyl. Amor. S. 19.

[3] Es ist unnöthig und unrichtig, auf Grund dieses Ausdruckes anzunehmen, dass „קֹדֶשׁ nach neuhebräischem Sprachgebrauche einfach Gott bedeutet“, wie *Blau*, Zur Einleitung, S. 13, thut, um danach auch רוח הקדש und כתבי קדש zu erklären. Vorsichtiger drückt sich *Dalman* (a. a. O. S. 165) aus, wenn er sagt, „dass es eine Gottesbezeichnung הַקֹּדֶשׁ, die Heiligkeit gegeben hat“. Er erinnert an קֻדְשָׁא (בְּרִיךְ) הוּא, das aram. Aequivalent von הקדוש ברוך הוא. Dass in כתבי קדש unter קֹדֶשׁ nicht eine Bezeichnung Gottes, sondern das den biblischen Schriften zukommende Attribut der Heiligkeit gemeint ist, beweist schlagend der Ausspruch *Akiba's* über das Hohelied, Jadajim II, 5: שכל הכתובים קדש ושיר השירים קדש קדשים.

in beiden ist קדש attributiv mit dem ersten Worte verbunden und vertritt das Adjectiv. S. oben (S. 90) Art. כְּתָב[1] und unt., Art. רוּחַ. Vgl. auch לְשׁוֹן הַקֹּדֶשׁ, die heilige Sprache, Sd zu 21, 7 (112b 5), Sota VII, 2, 3, 4.

קים (קום). Piel קִיֵּם (geschr. קיים), aufrechterhalten, bestätigen; das Wort, die Verheissung bethätigen, erfüllen, s. v. wie im biblischen Hebraismus הֵקִים. Sd zu 13, 2 (92a 5): מה משה אמר מקצת וקיים מקצת אף נביאים אמרו מקצת וקיימו מקצת. Eine dem *Ismael*'schen Midrasch eigenthümliche Frage lautet ומה (הא מה) אני מְקַיֵּם (מקיים) . . ., wie bethätige ich, wie halte ich aufrecht das Wort der Schrift? M zu 12, 5 (4b 16 19); 12, 6 (5b 22 23); 12, 11 (7b 1); 12, 34 (14a 28); 20, 25 (74a 10); Sn zu 6, 5 (8b 29); Bar. B. Mezia 58b. In einer Controverse sagt *Pappus* zu *Akiba*[2]: ומה אתה מקיים, M zu 14, 29 (33a 19 22 25 28); mit derselben Frage beginnt eine an *Simon b. Jochai* gerichtete Einwendung, Sn zu 11, 5 (24a 5)[3]. S. auch die Controverse zwischen *Jehuda b. Ilai* und *Jose*, dem Sohne der *Damascenerin*, Sd zu 1, 1 (65a 7 9 10)[4]. In diesen Fragen handelt es sich darum, dass der betreffende Text mit einer vorher ausgesprochenen Ansicht in Einklang gebracht, von ihr aus erklärt werde. — Wenn die Aussage irgend einer Bibelstelle durch eine an einer anderen Bibelstelle berichtete oder durch die Auslegung in ihr erkannte Thatsache bestätigt wird, wird dies durch die Formel לְקַיֵּם (לקיים) מַה־שֶּׁנֶּאֱמַר angegeben. M zu 12, 27 (14b 19), in Bezug auf Exod. 19, 4b; 19, 16 (64b 17), in Bezug auf Hoh. 1, 12; Bar. der Zweiunddreissig Regeln, No. 1, zu Exod. 12, 32, in Bezug auf Exod. 10, 25. In freierer Anwendung findet sich diese Formel in halachischen Aussprüchen. T 169 19 (Pesach. 8, 13), in Bezug auf Prov. 27, 10; T 175 10 (Schekal. 2, 1), in Bezug auf Num. 32, 22; T 241 31 (Jebam. 1, 10), in Bezug auf Ẓach. 8, 13. — Die Bestätigung eines Prophetenwortes (Jer. 9, 9) durch die geschichtliche Wirklichkeit zeigt unsere Formel an in einem Ausspruche *Jose b. Chalaftha's*[5], SO c. 27 Ende, Pesikta 113b[6].

---

[1] Vielleicht aus tannaischer Zeit stammt die Formel, mit der im Gebete Verse aus den Hagiographen citirt werden: וּבְדִבְרֵי קָדְשְׁךָ כָּתוּב. S. die Keduscha und die drei mittleren Abschnitte des Neujahrs-Mussaf (*Rab*). [2] S. Die Ag. d. Tann. I, 325. [3] Beispiele aus Genesis rabba und Pesikta: מה אני מקיים, Gen. r. c. 48 (8); 70 (4). מה אתה מקיים Gen. r. c. 20 (5), Pesikta 143a. מה מקיים רבי . . . Gen. r. c. 42 (6), 71 (9). [4] Z. 11 steht irrthümlich מה אני מקיים statt מה אתה מ'. [5] S. Die Ag. d. Tann. II, 176, 6. [6] Dem לקיים מה שנאמר in T 483 13 (Ẓebach. 2 Ende) entspricht in Menachoth 18a: קרא עליו המקרא הזה. — In Pesikta 143a, Schir r. zu 7, 4 schliesst unsere Formel die mit ומה את מקיים

Hithpael (od. Nithpael) הִתְקַיֵּם (נִתְקַיֵּם), Passivum zu קִיֵּם. Sd zu 11, 15 (81b 1), *Akiba*: שמחתי שנתקיימו דברי אוריה לסוף עתידים דברי זכריה להתקיים, mit Bezug auf Micha 3, 12 — welche Unheilsweissagung auf Grund von Jer. 26, 18, 20 Urija zugeschrieben wird — und Zach. 8, 4. — In der Bar. Makkoth Ende lautet der Satz so: עד שלא נתקיימה נבואתו של אוריה הייתי מתיירא שלא תתקיים נבואתו של זכריה עכשיו שנתקיימה נבואתו של אוריה בידוע שנבואתו של זכריה מתקיימת. — M zu 17, 13 (54b 23): נתקיים עליהם המקרא הזה, nämlich Ezech. 35, 6 an den Amalekitern. SO c. 27 Ende שבע שנים נתקיים המקרא הזה, nämlich Deut. 29, 22 am heiligen Lande. Sn zu 6, 2 (7b 5), T 289 15 (Nazir 4, 7): ועליך נתקיים, nämlich Num. 6, 2 in den Worten, welche der Hohepriester *Simon der Gerechte* an den frommen Jüngling richtet[1].

Dem Midrasch der Schule *Ismaels* ist eigenthümlich die Frage, mit welcher auf den Widerspruch zwischen zwei Bibeltexten hingewiesen wird: כיצד יתקיימו שני מקראות (oder כתובים) הללו, wie können diese beiden Schriftverse gleichzeitig aufrecht erhalten werden? M zu 12, 5 (4b 26)[2]; 12, 15 (8b 24); 12, 40 (15b 8 10); 13, 6 (20b 10); 20, 17 (70b unt.); Sn zu 6, 26 (12b f.), eine ganze Reihe von Beispielen; Sd zu 11, 12 (78b 22); 12, 5 (88a 7); T 470 21 (Ab. zara 6, 13)[3]. S. auch M zu 20, 7 (69a 5): כיצד יתקיימו ד' כתובים אלו, in dem Ausspruche *Ismaels* über die vier Arten der Sühne[4].

קַיָּם (geschr. קיים), Adjectiv zum Vorhergehenden: aufrecht bestehend, giltig (opp. בָּטֵל). S zu 5, 19 (27c 5), Schekalim VI, 6: נמצאו שני כתובים קיימים, zwei neben einander zu Recht bestehende Texte (in einer dem Hohenpriester Jojada in den Mund gelegten halachischen Schriftauslegung). Sd zu 11, 15 (81a unt.): אם קיימים

---

eingeleitete Erklärung ab; in Sd zu 1, 1 (65a) fehlt dieser Abschluss. Ebenso fehlt in Sd die an den beiden angeführten Parallelstellen vermittelst unserer Formel gegebene Beziehung auf Jes. 54, 3.

[1] Diesem Passivum von קִיֵּם entspricht im N. T. πληρωθῆναι, so in dem besonders bei *Matthaeus* häufigen ἵνα (oder ὅπως) πληρωθῇ. Ev. Matth. 1, 22; 2, 15, 23; 4, 14; 8, 17; 12, 17; 13, 35; 21, 4; Ev. Joh. 15, 25. Das würde in der palästinensischen Schulsprache jener Zeit so lauten: כְּדֵי שֶׁיִּתְקַיֵּם, oder kurz לְקַיֵּם (vgl. τοῦ πληρωθῆναι, Uebers. von למלאות, II Chron. 36, 21). Ebenso Ev. Marc. 14, 49: ἵνα πληρωθῶσαν αἱ γραφαί = כדי שיתקיימו הכתובים. Ev. Matth. 2, 17 und 27, 9: τότε ἐπληρώθη = אז נתקיים. Ich erinnere daran, dass das biblische מִלֵּא, wo es mit unserem קִיֵּם gleichbedeutend ist (I Kön. 2, 27; 8, 15, 24; Jerem. 44, 25) griechisch mit πληρόω, im *Targum* mit קַיֵּם übersetzt wird. [2] S. oben, S. 86, Anm. 7. [3] In S zu 23, 15 (100d 20) ist das ursprünglich allein die Frage enthaltende הא כיצד (s. oben, S. 77) durch die Worte יתקיימו שני כתובים הללו erweitert. [4] S. Die Ag. d. Tann. I, 258, 3.

דברי אוריה קיימים דברי זכריה ואם בטלים ד׳ א׳ בטלים ד׳ ז׳ (in der im vorigen Artikel erwähnten Agada *Akiba's*).

קַל, leicht, geringfügig, unbedeutend; Gegensatz zu חָמוּר, schwer, gewichtig, bedeutend (s. oben, S. 61). Aboth II, 1 והוי זהיר במצוה קַלָּה כְּבַחֲמוּרָה. Ohne Substantiv, M zu 23, 5 (99b 11): מפני שדבר הכתוב בַּקַּל[1] ללמוד ממנו את הֶחָמוּר, die h. Schrift spricht von dem Unbedeutendern, damit man daraus — durch Schlussfolgerung — das Bedeutendere lerne. Eine ständige Frage in S lautet: אם נאמרו הַקַּלּוֹת למה נאמרו הַחֲמוּרוֹת, zu 5, 3 (23c 2); 7, 21 (38a 8)[2]; 22, 9 (97a 12). Zur Beantwortung wird dialektisch bewiesen, dass die h. Schrift sowohl die leichteren, als die schwererern Fälle angeben müsse, mit dem Ergebnisse: צריך לומר הקלות וצריך לומר החמורות. S. auch S zu 5, 17 (26cd). In demselben Sinne nennt ein bereits oben (S. 81) erwähnter Ausspruch, Sd zu 1, 3 (66a 12) unter den Bestandtheilen der Lehre: הקלות והחמורות[3]. Bar. j. Sanhedrin 28b (zu I Kön. 16, 31, הנקל): קַלּוֹתָיו של אחאב הם כַּחֲמוּרוֹתָיו של ירבעם (so ist zu lesen statt קולותיו . . כחומרותיו, da es nicht angeht, wie *Levy* IV, 260a thut, die Wörter als hebräische Plurale der aramäischen Singulare קולא und חומרא zu betrachten)[4].

קֹל (geschr. קול), Abstractum zu קַל, wie חֹמֶר zu חָמוּר. Sn zu 35, 23 (61b unt.): נמצא חומרו קולו וקולו חומרו (zu lesen: קָלּוֹ und חָמְרוֹ). S zu 5, 3 (23bc): ימי קולן, ימי חומרן. J. Sanhedrin 30a unt. (eine Baraitha Ismaels): דברי תורה . . . יש בהם קולים ויש בהם חומרים (zu lesen: קָלִים und חֳמָרִים)[5]. In den Worten der Lehre giebt es Erleichterungen und Erschwerungen. Edujoth V, 1: מקולי בית שמאי ומחומרי בית הלל (zu lesen: קָלֵּי und חֻמְרֵי).

קַל וָחֹמֶר, Name der exegetischen Regel, vermöge welcher vom Leichten aufs Schwere, vom minder Bedeutenden auf das Bedeutendere, oder auch umgekehrt vom Schweren aufs Leichte geschlossen wird, also der Schluss a minori ad majus oder a majori ad minus. Diese Benennung müsste eigentlich קֹל וָחֹמֶר lauten; wahrscheinlich aber zog man es vor, in dem ersten Bestandtheile statt des Substantivs, das auch eine andere, sehr geläufige Bedeutung (קוֹל, Stimme) hat, das Adjectiv zu gebrauchen. Die Benennung giebt die wesentlichen Momente der Schlussfolgerung

---

[1] Vor בקל ist durch Versehen בהווה eingeschoben; s. oben, S. 39, Anm. 1.

[2] Vgl. Zebachim 44d. [3] Davon ist zu unterscheiden קלים וחמורים, der Plural von קַל וָחוֹמֶר. S. folg. S. [4] Das Richtige hat *Jastrow*, 476b oben.

[5] *Jastrow* (435b unt.) l. חוֹמָרִים (wie אֹהָלִים), *Levy* (II 76a): חוּמְרִין (aramäisch). Es wird wohl am einfachsten sein, das Wort nach Exod. 8, 10 zu lesen und das ו als mater lectionis des kurzen ŏ zu betrachten.

an, deren verschiedene Schemata aus den folgenden Beispielen ersichtlich sind. M zu 20, 25 (74a 2): והרי דברים קל וחומר לשאר כל הכלים ומה אם מזבח החמור אם רצה לשנות ישנה קל וחומר לשאר כל הכלים. Ib. zu 20, 26 (74a 28): והרי דברים קל וחומר ומה אם אבנים שאין בהם דעת לא לרעה ולא לטובה אמר הקדוש ברוך הוא לא תנהג בהן מנהג בזיון חברך שהוא בדמותו של מי שהיה ואמר העולם דין הוא שלא תנהוג בו מנהג בזיון. Ib. zu 20, 25 (74a 15), Jochanan b. Zakkai: והרי דברים קל וחומר ומה אם אבני מזבח .... על שמטילות שלום בין ישראל לאביהם שבשמים אמר הקדוש ברוך לא תניף עליהם ברזל המטיל שלום בין איש לאיש בין איש לאשתו בין עיר לעיר בין אומה לאומה בין ממשלה לממשלה בין משפחה למשפחה על אחת כמה וכמה שלא תבוא עליו פורענית. Ib. zu 21, 7 (78a 10): אמרת אם מוציאה הכתוב מיד מכר החמור קל וחומר מיד רציעה קלה. — Beispiele von Schlussfolgerungen, die in der exegetischen Discussion aufgestellt, aber durch den Hinweis auf ein Textwort beseitigt werden. M zu 20, 25 (74a 8): שהיה בדין ומה אם מזבח הקל אסור לבנות בו ההיכל וקדש הקדשים החמורים דין הוא שלא יהו בונין בו גזית תלמוד לומר ... Ib. zu 20, 26 (74a 25): שהיה בדין ומה אם מזבח הקל אסור לפסוע בו פסיעה יתירה ההיכל וקדש הקדשים החמורים דין הוא שאסור לפסוע פסיעה יתירה בהן לפי שהן חמורין ת״ל ... Die beiden Gegenstände der Schlussfolgerung werden in einem Theile dieser Beispiele ausdrücklich als קַל und חָמוּר qualificirt. Diese Qualificirung gehört zum ursprünglichen und vollständigen Schema des Schlusses und auf ihr beruht die Benennung des letzteren mit den Abstrakten jener Adjectiva.

Der Plural zu קַל וָחֹמֶר lautet קַלִּים וַחֲמוּרִים; dabei ist also auch beim zweiten Bestandtheile des Ausdruckes das Adjectiv an die Stelle des Substantivs getreten. In dem oben (S. 43) citirten Ausspruche über den Dekalog heisst es, Sd zu 32, 10 (134b unt.): וכמה קלים וחמורים יש בו[1]. Chagiga 15b, von den Schriftgelehrten, in Fortsetzung der oben (S. 135) erwähnten Deutung zu Jes. 33, 18: איה שוקל שהיו שוקלין קלין וחמורין שבתורה. Baraitha Ismaels, Gen. r. c. 92 Ende: זה אחד מעשרה קלים וחמורים שכתובים בתורה.

Die Regel des Kal-wachomer steht an der Spitze der Sieben Regeln *Hillels* sowie der Dreizehn Regeln *Ismaels*. In der Baraitha über die letzteren (S 1b) wird als Beispiel eine der in der Bibel selbst vorkommenden Schlussfolgerungen gebracht, nämlich Num. 12, 14[2]. In einer anderen *Ismael*'schen Baraitha werden die

---

[1] S. auch den oben, S. 16, Z. 8 citirten Satz. [2] Dieser Theil der Baraitha ist angeführt Baba Kamma 25a und Par.

zehn Stellen der heiligen Schrift aufgezählt, in denen die Schlussfolgerung des Kal-wachomer angewendet ist: Gen. 44, 8; Exod. 6, 12; Num. 12, 14; Deut. 31, 27; Jer. 12, 5a; ib. 12, 5b; I Sam. 23, 3; Prov. 11, 31; Esther 9, 13; Ezech. 15, 5[1]. Die Zweiunddreissig Regeln *Eliezer b. Jose Gelili's* nennen als 5. Regel קל וחומר מפורש, mit zwei Beispielen aus der eben angeführten Liste: Jerem. 12, 5a und Esther 9, 13. Es ist also der *ausdrücklich* im Bibeltexte zu findende Kal-wachomer. Die 6. Regel heisst קל וחומר סתום. Als Beispiele dazu werden Schlussfolgerungen gebracht, die an zwei Einzelheiten des 15. Psalms (an נשבע להרע und שחד על נקי) geknüpft werden und in diesen Einzelheiten gleichsam *latent* sind.

קרא. Kal קָרָא, lesen, mit der speciellen Bedeutung: die heilige Schrift lesen, die daher מִקְרָא heisst (s. oben diesen Art.). קָרָא את הַמִּקְרָא ist ein alter Ausdruck für das Studium der Bibel (s. oben, S. 34). Aus dem tannaitischen Midrasch seien folgende Beispiele für die Anwendung des Verbums angeführt. Dem Midrasch der Schule *Ismaels* ist eigenthümlich die Phrase אֲנִי אֶקְרָא, mit welcher die Frage über die Bedeutung eines überflüssig scheinenden Bestandtheiles des Textes eingeleitet wird. M zu 12, 10 (7a 11): אני אקרא והנותר ממנו באש תשרפו עד בקר למה נאמר. D. h. Es würde genügen, wenn ich läse: was davon übrig bleibt, sollt ihr im Feuer verbrennen; wozu ist gesagt: bis zum Morgen? (Denn, dass es bis zum Morgen verbrannt werden muss, ergiebt sich schon aus dem vorhergehenden Satze: lasset nichts übrig davon bis zum Morgen). Dasselbe M zu 12, 8 (6a unt.). S ferner M zu 12, 9 (6b unt.); Sn zu 5, 27 (6a 34). — S zu 2, 3 (10c 4), Sn zu 26, 54 (49a 1) קוֹרֵא אֲנִי, zur Einführung eines Bibelcitates. Diese Art der Einführung von Bibelcitaten findet sich auch in der Form .. קורא אני על, wo die Präposition die Beziehung des citirten Bibelwortes angiebt. Sn zu 5, 8 (2b 28), 6, 5 (9a 18): קורא אני עליו; 26, 54 (49a 2): קראני (קורא אני =) עליהם. Statt עַל findet sich בְּ, S zu 5, 21 (27d 4): קורא אני בהם[2]. Diese Beispiele gehören alle der halachischen Exegese an. — Das mit עַל verbundene Verbum קרא wird namentlich dann gebraucht, wenn man eine Bibelstelle citirt, die auf irgend einen Fall in freier Weise be-

---

[1] Die massoretische Ueberlieferung (*Ochla weochla*, No. 182 und 183) gruppirt die Liste in fünf pentateuchische und fünf nichtpentateuchische Beispiele, indem an die Spitze der einen Hälfte Gen. 4, 23 tritt und aus der zweiten Hälfte Ez. 15, 5 wegbleibt. [2] B. Mezia 58a unt.: שאני קורא בהן; j. B. Kamma 2c 30 wie in S.

zogen wird. T 248, 3 (Jebam. 6, 8): וקרא עליו ר׳ יוסי את המקרא הזה; T 267 10 (Keth. 5 Ende)[1]: וקראתי עליה את המקרא הזה[2]. Hieher gehört auch Sd zu 12, 29 (91 b 8 10): וקראו המקרא הזה; die das heilige Land zu verlassen genöthigten Tannaiten wenden die citirten Schriftworte (Deut. 11, 31 f.) auf ihren eigenen Fall an[3]. — Andere Beispiele für den vollständigen Ausdruck: M zu 21, 35 (88 b 4): קְרָא את כל המקרא הזה, d. h. lies den ganzen Bibelvers bis zu Ende (*Akiba* zu *Meir*)[4]. T 676 11 (Machschirin Ende): כל ימי הייתי קורא המקרא הזה; die Parallelstelle, T 46 9 (Demai 1, 12) hat הפסוק statt המקרא.

Wenn ein Wort des Textes zum Zwecke der Deutung anders gelesen werden soll, als in der überlieferten Lesung, wird das mit der Formel angegeben: אַל תִּקְרָא . . אלא . . . Statt תִּקְרָא findet sich gewöhnlich die aramäische Wortform תקרי (auch תיקרי geschrieben). Einigemal lautet die Formel אל תקרא כן[5] אלא . .; es findet sich auch אל תהי קורא . . . אלא . . ., Sn zu 11, 32 (26 b 15 17). Die im tannaitischen Midrasch enthaltenen, mit dieser Formel eingeleiteten Wortdeutungen beruhen theils auf anderer Lesung des Buchstabentextes, theils auf Aenderung des Buchstabentextes selbst. In M, Sn und Sd finden sich folgende Wortdeutungen beider Art. I. M zu 12, 17 (10 a 27), *Josija*, Textwort: הַמַּצּוֹת; Aenderung zum Zwecke der Deutung: הַמִּצְוֹת. — M zu 16, 15 (49 b 8), אַבִּרִים (Ps. 78, 25) — אֵבָרִים. M zu 17, 8 (53 a unt.), שְׁפָטִים (II Chron. 24, 24) — שִׁפֻּטִים. Sn zu 11, 32 (26 b 15), הַמַּמְעִט — הַמְּמָעֵט. Sd zu 32, 25 (138 a 2), שֵׂיבָה — שִׁיבָה (= יְשִׁיבָה)[6]. — II. M zu 12, 13 (8 a 14), *Josija*, ופסחתי — ופסעתי. M zu 14, 22 (31 a 23) *Meir*, רדם (Ps 68, 28) — רד ים. Sn zu 11, 32 (26 b 16), *Jehuda b. Ilai*, וישטחו — וישחטו. Sd zu 32, 17 (136 b 22), שערום — שעום. Ib. 32, 21 (137 a unt.), בלא — בלוי. Ib. 32, 24 (137 b 17), בהמות — בחמות[7]. Ib. 33, 4 (143 b unt.), מורשה — מ[א]ורסה. Alle diese

---

[1] S. Die Ag. d. Tann. I, 51, 2. [2] S. auch oben, S. 170, Anm. 6.

[3] Beispiele aus Genesis rabba und Pesikta. Gen. r. c. 33 (5): וקרא עליהם המקרא הזה (*Akiba*); 81 (2): וקרא עליו ה׳ הזה (*Jehuda I.*); 32 (10): וקרא עליו שלשה מקראות (*Jonathan b. Eleazar*); וקראו עליה הפסוק הזה, Pesikta 174 a (in einer Erzählung aus der Zeit des zweiten Tempels). — Ohne Object, Pesikta 59 b: וקראתי עליו; Pesikta 90 b: וקרא עליו; Gen. r. c. 1 (11): וקראו עליהן; Gen. r. c. 58 (2): וקראו עליו; Pes. 38 a: וקרא עלוי; Gen. r. c. 25 (3), 64 (2), Pesikta 118 a, 177 a: הוה קרי עליהון.

[4] In dem parallelen Berichte Baba Kamma III, 9 ist anstatt *Akiba's Jehuda* genannt und statt der Worte קרא . . . sagt er: קיימת ומכרו . . . ולא קיימת וגם את המת יחצון. Zu קַיֶּמֶת s. oben, S. 170. [5] In Sd zu 11, 21 (83 b 5) כאן statt בן.

[6] Was Sd zu 34, 7 (150 a 14) betrifft, s. Die Ag. d. Tann. II, 289, 3.

[7] Der Text in Sd, אל תקרי ושן בהמות אלא ושן בהם אשלח בם, giebt keinen Sinn.

Beispiele sind agadisch und gehören dem *Ismael*'schen Midrasch an. In S (aber in einem aus dem *Ismael*'schen Midrasch stammenden Theile) findet sich nur ein Beispiel, und zwar zur halachischen Exegese gehörig und mit קרי ביה[1] eingeleitet: zu 20, 13 (92b unt.), wo *Akiba* zum Zwecke der Deutung statt יִשְׁכַּב liest יַשְׁכִּב[2]. Aus der tannaitischen Agada sind noch in grosser Menge Auslegungen erhalten, denen Wortdeutungen mit veränderter Lesung zu Grunde liegen[3]. Es braucht nicht hervorgehoben zu werden, dass diese Wortdeutungen keine ernstgemeinten Vorschläge der Textänderung sind, sondern einzig und allein dem Zwecke der an die geänderte Wortform sich anlehnenden Schriftauslegung und Schriftanwendung dienen. Einmal wird mit der Formel אל תקרא כן אלא .. die Aenderung der Satzstructur dargeboten: Sd zu 11, 21 (83b 5), wo *Josua b. Karcha* sagt[4], in Koh. 1, 4 müsste es statt דור הולך ודור בא והארץ לעולם עומדת eigentlich heissen: ארץ הולכת וארץ באה ודור לעולם עומד; denn da die Erde für die Menschen geschaffen ist — das ist der Gedankengang des Tannaiten — müsste das Geschlecht der Menschen bestehen und die Erde dem Wechsel unterworfen sein. Aber die Erde, weil sie an der von Gott gesetzten Ordnung festhält, vergeht nicht, während die Menschen Gottes Gesetz übertreten und vergehen. — Historisch berühmt wurde die mit unserer Formel eingeleitete Deutung *Akiba's* zu Num. 24, 17, mit welcher er den Mann aus *Kôẓêba* als den verheissenen „Stern" begrüsste, dem „Edom" — Rom — unterliegen (V. 18) und der den Rest aus der „Stadt" (עיר = Rom, V. 19) vernichten soll. Er sagte: אל תקרי כוכב אלא כוזב[5]. Diese freie Schriftanwendung, auf Grund deren Bar Kô-

---

Die richtige Lesung folgt mit Leichtigkeit aus der gegebenen Erläuterung: שיהו מתחממין ומתחזרין על כל עבירות. Demnach findet der Agadist in בהמות eine Andeutung der sündigen Gluth, die sie dazu treibt, allen Sünden nachzugehen. Er liest also in בהמות anstatt des ה ein ח, also etwa בְּחַמּוֹת. Statt ומתחזרין l. ומחזרין, da ein Hithpael zu חזר nicht vorkommt. Zur Bedeutung von חִזֵּר על s. oben (S. 57), Art. חזר.

[1] קרי ביה auch Gen. r. c. 39 (11); קרי בו ib. c. 45 (9). — Beispiele für die vollere Formel aus Gen. r. und Pesikta. אל תהי קורא כן אלא ..., Gen. r. c. 81 (6), Pes. 179b. אל תקרי אלא ..., Gen. r. c. 2 (3); 19 (8), Pes. 80b, 197a, 201a.

[2] S. auch Sanhedrin 54b, Kerithoth 3a. An letzterer Stelle heisst es ausdrücklich: קרי ביה ישכיב (also Hiphil).

[3] S. die im Register am Schlusse des II. Bandes meiner Agada der Tannaiten (S. 577) unter den Schlagworten „Wortdeutung mit Aenderung der Vocalaussprache" und „Wortdeutung mit Aenderung der Buchstaben" verzeichneten Stellen.

[4] S. Die Ag. d. Tann. II, 319.

[5] So Echa r. zu 2, 2, tradirt von *Jehuda b. Ilai*. In j. Taanith 68d 49, aus

ẓêba zu *Bar Kôchaba* (Kochba) wurde, zeigt am deutlichsten, wie es jene alten Schriftausleger mit der Formel „Lies nicht so, sondern so“ gemeint haben.

ר

ראה. Kal רָאָה, sehen. Zu den Phrasen בוא וּרְאֵה und צֵא וּרְאֵה s. oben, Art. בוא und Art. יצא. — Ein merkwürdiger Idiotismus ist die Frage מָה רָאָה, deren sich die tannaitische Bibelexegese bedient, um irgend eine Thatsache oder eine gesetzliche Bestimmung als auffallend zu kennzeichnen. Die Antwort auf die so eingeleitete Frage wird mit der Auslegung der betreffenden Stelle gegeben. Als Subject zu רָאָה erscheint in dieser Frage der Gegenstand der biblischen Aussage, sei es eine Person oder ein Ding, zuweilen aber auch die Bibel selbst. *Jochanan b. Ẓakkai* wendet diese Frageform in mehreren seiner oben (S. 61 f.) unter חֹמֶר erwähnten Schriftauslegungen an[1]. 1. M zu 21, 6 (77a 13): מה ראתה אוזן שתרצע מכל האיברים; ebenso T 358 6 (B. Kamma 7, 5)[2]. 2. T 358 10 (B. Kamma 7, 10), in Bezug auf Deut. 27, 5: וכי מה ראה ברזל ליפסל יותר מכל מיני מתכות. 3. M zu 22, 6 (91b 7) מה ראתה תורה להחמיר על הגנב יותר מהגזלן; ebenso T 357 20 (B. Kamma 7, 2)[3]. — Ein in *Rom* noch zur Zeit des Tempels lebender Schriftgelehrter beginnt eine Agada über die Heiligung des göttlichen Namens mit der auf Daniel 3 sich beziehenden Frage: מה ראו חנניה מישאל ועזריה שמסרו עצמן (על קדושת השם) לכבשן האש, Pesachim 53b[4]. — An *Gamliel II.* richtet *Jehuda* aus *Kefar Akko* (Ikos?)[5] in Bezug auf Exod. 18, 15 die Frage: מה ראה משה לומר כי יבוא אלי העם. Mech. z. St. (59a unt.). — *Chanina* (wahrscheinlich *Ch. b. Gamliel*)[6] richtet an *Eliezer b. Hyrkanos* die auf Exod.

---

einer Baraitha Simon b. Jochai's: דרך כוכב מיעקב דרך כוזבא מיעקב. S. Die Ag. d. Tann. I, 291, 3; Revue des Études Juives XXXVI, 202.

[1] S. Die Ag. d. Tann. I, 31, 1. [2] Im jer. Talmud, Kidduschin 59d 31 ist die Frage so stylisirt: מה ראה העבד הזה לירצע באזנו יותר מכל איבריו. Offenbar beruht diese Aenderung auf der Reflexion des die Frage מה ראה nicht mehr unbefangen gebrauchenden Sprachbewusstseins; man schrieb das „Sehen“ lieber dem Knechte, als dem Ohre zu. Noch weiter geht die Aenderung im bab. Talmud, Kidduschin 22b; hier ist die ursprüngliche Phrase ganz ausgemerzt und die Frage lautet: מה נשתנה אוזן מכל איברים. [3] In b. B. Kamma 79b dafür: מפני מה החמירה תורה. S. oben, S. 61. [4] S. oben, S. 129, Anm. 1. [5] S. Die Ag. d. Tann. I, 98, 3. [6] S. Die Ag. d. Tann. I, 151, 8.

13, 13 sich beziehende Frage[1]: מה ראו ישראל לפדות פטרי חמורים ולא פטרי סוסים וגמלים. M zu 17, 1 (53b 5)[2]. — *Simon b. Jochai* knüpft an Exod. 21, 1 die Frage: מה ראו דינין לקדום לכל מצות שבתורה. M z. St. (74b 12)[3]. — Eine anonyme Agada, drückt die Frage, warum in Ps. 76, 3, auf den alten Namen Jerusalems, שָׁלֵם, zurückgegangen wird, so aus: וכי מה ראה הכתוב להחזיר לה השם הראשון. T 3 8 (Berach. 1 Ende). — In dieser schon in tannaitischer Zeit ausser Gebrauch kommenden Frage geht die Anwendung von רָאָה auf die Bedeutung erfahren, erleben (vgl. ראה טוב, ראה רעה) zurück. „Was hat N. erfahren, erlebt, dass er dies und dies that?“ So fragte man etwa emphatisch, wenn man den Grund von etwas besonders Auffallendem wissen wollte; gewissermaassen: was ist ihm widerfahren, was focht ihn an, dass er es that? Aber diese ursprüngliche Bedeutung der Phrase verblasste so vollständig, dass man sie in der exegetischen Kunstsprache, wie die angeführten Beispiele zeigen, auch bei leblosen Dingen und bei Begriffsdingen anwendete. Ein Beispiel dieses interessanten Idiotismus[4] glaube ich schon in einer Bibelstelle erkennen zu dürfen. Wenn nämlich der Philisterkönig in seiner Entrüstung und Verwunderung über Abrahams Vorgehen ihn fragt (Gen. 20, 10): מה ראית כי עשית את הדבר הזה, so wird man diese Frage am besten so verstehen, dass man in ihr jenen Idiotismus erkennt und übersetzt: Was hat dich angefochten, dass du dies gethan hast?

Im Midrasch der Schule *Akiba's,* der kein Beispiel der eben besprochenen Phrase aufweist, findet sich eine andere, auf demselben Idiotismus beruhende Phrase: מָה רָאִיתָ ל . . Diese Frage, für welche ich nur in S Beispiele gefunden habe[5], gehört zu den dramatischen Elementen unserer Kunstsprache. Der in ihr Angesprochene ist der wirkliche oder gedachte Genosse der exegetischen Erörterung. מה ראית לומר כן אֱמוֹר . . ., S zu 1, 2 (4c 6); 1, 3 (5c 15). מה ראית לומר . . . אֱמוֹר . . ., 11, 3 (48b 2); 19, 10 (88b 9). מה ראית להביאן, 1, 6 (6d 19). מה ראית להכשיר, 1, 13 (8b 1); 4, 20 (19b unt.). ומה ראית לרבות את אלו ולהוציא את אלו, 6, 2 (29b 5).

רְאִי. S. oben (S. 47), Art. הֲרֵי.

רְאָיָה, Beweis[6]. Ein der Rechtsprechung angehöriger Aus-

[1] Die Antwort *Eliezers* ist oben, S. 12, Anm. 9 angeführt. [2] In der Bar. Berachoth 5b dafür: מה נשתנו פיטרי חמורים מפיטרי סוסים וגמלים. S. S. 177, Anm. 2. [3] S. Die Ag. d. Tann. II, 94, 2. [4] S. auch Bar. Jebam. 47a: מה ראית שבאת להתגייר. [5] S. *Hoffmann,* Zur Einleitung, S. 31. [6] Ich behalte die der gewöhnlichen Aussprache des Wortes entsprechende Punkta-

druck zur Bezeichnung des Beweises, auf Grund dessen der Richter das Urtheil fällt, die Rechtsfrage entscheidet. Sanhedrin III, 8: כל זמן שמביא ראיה סותר את הדין . . . . אמרו לו הבא עדים ואמר אין לי עדים אמרו הבא ראיה ואמר אין לי ראיה ולאחר זמן מצא ראיה ומצא עדים[1]. — Die tannaitische Exegese nennt den Beweis, der für eine These, eine Meinung in einem Bibeltexte gebracht wird, ebenfalls רַאֲיָה. Z. B. Jebamoth XIII, 3, *Akiba's* Einwand gegen eine biblische Belegstelle *Eliezer's*: משם ראיה, ist von dort ein Beweis? Ebenso T 415 16 18 20 (Ab. zara 3 Ende), Bar. Ab. zara 44a in einer Controverse zwischen *Jose b. Chalaftha* und den Gelehrten. Pesachim VI, 2, *Eliezer b. Hyrkanos* gegen *Josua b. Chananja:* מה זה יהושע מה ראיה רשות למצוה. S zu 13, 3, in einem Berichte *Akiba's* über einen Disput mit *Ismael* und *Josua b. Chananja:* התחלתי מביא להם ראיות. — Oben (S. 116), Art. מקום Anf.: צריכין להביא ראיה ממקומות אחרים. Der volle Ausdruck lautet רַאֲיָה לַדָּבָר, ein Beweis für die Sache (für den Gegenstand, die These, Meinung, Erklärung). Z. B. M zu 19, 15 (64b 14), *Eleazar b. Azarja:* ראיה לדבר מסיני. Bar. Joma 80a oben, *Jehuda I.:* וראיה לדבר יום הכפורים. T 461 28 (Ab. zara 1 Ende), *Simeon b. Eleazar*[2]: וראיה לדבר רחבעם בן שלמה[3]. Zweiunddreissig Regeln, No. 20 und 23: . . . וראיה לדבר. S. ferner die oben (Art. זֵכֶר) gebrachten Beispiele für die Phrase: אף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר[4].

רבה. Piel רִבָּה (geschr. ריבה), eigentlich vermehren[5]. Ueber die Bedeutung des Verbums und seine Anwendung in der tannaitischen Exegese s. oben, Art. מעט. Ausser den dort gebrach-

---

tion רַאֲיָה (zum Substantiv gewordenes Verbalnomen, vgl. רַאֲוָה, Ezech. 28, 17) bei. — *Levy* (IV, 406a) punktirt רְאָיָה nach der Analogie von הֲוָיָה, nom. act. zu הוה; jedoch entspricht diesem für ראה das nom. act. רְאִיָּה, von dem רַאֲיָה jedenfalls zu scheiden ist. In einer alten Mischnahandschrift, die meinem verewigten Collegen Kaufmann gehörte, ist unser Wort stets so punktirt: רְאָיָיה.

[1] „Zeugen" und „Beweis" sind die beiden Mittel zur Erkenntniss des Rechtes, zur Feststellung der Wahrheit. Die Zeugen *hört* der Richter an, den Beweis *sieht* er; deshalb wohl heisst der Beweis רַאֲיָה, das zu Sehende. Vgl. Jesaja 11, 3: לא למראה עיניו ישפוט ולא למשמע אזניו יוכיח; d. h. er wird nicht ein gewöhnlicher Richter sein, der nach dem richten, entscheiden muss, was er mit den Augen sieht, mit den Ohren hört. Ein talmudisches Princip lautet: אין לדיין אלא מה שעיניו רואות. Hieher gehört vielleicht auch חָזֶה und חָזוּת, Jes. 28, 15, 18, wohl das sichtbare Document, das Beweisstück des Vertrages.

[2] S. Die Ag. d. Tann. II, 425, 3. [3] Statt ראיה hat die Bar. des bab. Talmuds (Megilla 31b, Nedarim 40a): סימן, Zeichen. [4] Was das dunkle והראיות, Gen. r. c. 36 Ende betrifft, s. Die Ag. d. pal. Amor. III, 688, 1. [5] Im biblischen Hebraismus ist allgemein der Hiphil angewendet, der Piel nur zweimal (Richter 9, 29; Ps. 44, 13). Andere Bedeutung hat רִבָּה in Ezech. 19, 2; Echa 2, 22.

ten Beispielen seien noch folgende angeführt. S zu 4, 24 (21b 1): אחר שריבינו דברים שהם כיוצא בו ודברים שאינן כיוצא בו; 7, 21 (38b 12): אחר שריבינו דברים שהם כשלמים ודברים שאינם כשלמים. M zu 13, 13 (22b 9): אף איני מְרַבֶּה אלא נכסים שאין להם אחריות. S zu 2, 13 (12b 1): אֲרַבֶּה את הלבונה. S zu 7, 8 (33d unt.): יכול שאני מְרַבֶּה[1]. S zu 1, 2 (4c 4): לרבות כל האמור בענין. Ib. (Z. 6): אדם לרבות את הגרים. S zu 16, 32 (83b 6): מנין לרבות כהן אחר. נִתְרַבָּה, das Passivum zu רִבָּה, findet sich als Gegensatz zu נִתְמַעֵט an den oben (S. 110) Ende des Art. מעט angeführten Stellen.

רִבּוּי. Nomen actionis zu רִבָּה, opp. מִעוּט. S. oben, S. 109, 110. Es seien noch folgende Beispiele angeführt. S zu 5, 4 (23b unt.) = Schebuoth III, 5 (in einer Controverse zwischen *Akiba* und *Ismael*), *Akiba*: מריבוי הכתוב. *Ismael:* אם ריבוי הכתוב לכך ריבוי הכתוב לכך[2]. — Eine Regel *Akiba's* lautet: אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט. S zu 7, 12 (34d 14)[3]. Dieselbe Regel wendet *Eliezer b. Jakob* an, S zu 2, 4 (10d 11)[4]. Die gegentheilige Regel lautet, S zu 7, 12 (34d 16): אין ריבוי אחר מיעוט אלא לרַבות.

Die mit רִבּוּי bezeichnete Regel des Einschliessens, welche für den Midrasch *Akiba's* charakteristisch ist, stellt *Eliezer b. Jose Hagelili* als erste an die Spitze seiner Zweiunddreissig Regeln der Agada. Diese Regel beschränkt sich jedoch hier, gleich der correlativen Regel des Ausschliessens (מִעוּט), auf die exegetische Verwendung gewisser Partikeln. Einschliessende Bedeutung haben die Partikeln אֶת, גַּם und אַף (s. oben, S. 110). Die dritte der Zweiunddreissig Regeln heisst רִבּוּי אַחַר רִבּוּי und betrifft Texte, in denen zwei der genannten Partikeln combinirt sind. Als Beispiele werden angeführt: I Sam. 17, 36 und Deut. 12, 31.

רוּחַ הַקֹּדֶשׁ. Das biblische רוּחַ קָדְשְׁךָ, Ps. 51, 13, beweist, dass im Ausdruck רוּחַ הַקֹּדֶשׁ der zweite Bestandtheil attributive Bedeutung hat, daran also, dass קדש in diesem Ausdrucke Gott bedeutet und רוח הקדש s. v. sei wie Geist Gottes, nicht gedacht werden kann[5]. Im tannaitischen Midrasch wird רוּחַ הַקֹּדֶשׁ häufig dort angewendet, wo gesagt werden soll, dass an irgend einer Bibelstelle Gott als der Redende zu denken ist. So in den unter den Artikeln סבר (S. 130), עָרוּב (S. 146) und צַד (S. 163) gebrach-

[1] So muss statt אני ארבה gelesen werden, vgl. weiter unten (33a 3).

[2] Der gewöhnliche Mischnatext (auch die Bar. Schebuoth 26a oben) hat in *Ismaels* Einwand ריבה statt ריבוי, jedoch der pal. Mischnatext (ed. *Lowe* 113a 3) hat, wie S, רבוי.

[3] Vgl. Bar. Menachoth 89a.

[4] Hier ist vor אלא eingeschoben: בתורה.

[5] Gegen *Blau*, Zur Einleitung, S. 13f. Vgl. *Dalman*, Die Worte Jesu I, 166. S. auch oben, S. 169, Art. קֹדֶשׁ.

ten Stellen, in denen neben einander stehende Bibelsätze auf verschiedene Redende vertheilt sind. Die betreffende Einführung lautet: רוח הקדש אומרת (T 312 17 24; 313 13; Sd zu 21, 8, 112b 12) oder אמרה רוח הקדש (T 312 21). — Mit den Worten ורוח הקדש צוֹוַחַת ואומרת (der heilige Geist ruft laut) werden als Gottes Rede Bibelsätze gekennzeichnet, die gleichsam als Antwort auf ähnliche Aeusserungen Israels zu gelten haben. Es sind folgende Verspaare: 1. Israel bekennt den Einen Gott, Deut. 6, 4; Gott nennt Israel als das einzige Volk auf Erden, II Sam. 7, 23. 2. Israel rühmt die Unvergleichlichkeit Gottes, Exod. 15, 11; Gott die Unvergleichlichkeit Israels, Deut. 33, 29. 3. Aehnlich Deut. 4, 7; ib. 4, 8. 4. Israel rühmt sich Gottes, Ps. 89, 18; Gott rühmt sich mit Israel, Jes. 49, 3 [1]. — S zu 10, 4 (46a 1): הֱשִׁיבַתּוּ רוח הקדש [2], nämlich Psalm 133, der auf die Salbung Aharons zum Hohenpriester Bezug hat. — רוּחַ הַקֹּדֶשׁ מְבַשַּׂרְתָּן, in Bezug auf Deut. 21, 8, Sota IX, 6 (s. Art. בשר).

Von Moses heisst es: מְדַבֵּר בְּרוּחַ הַקֹּדֶשׁ. S. oben (S. 152), Art. הַפְסָקָה. Von den Propheten: היאך רוח הקדש נֹתֶנֶת בפי הנביאים. Sd zu 18, 18 (107d 31). Vom Aufhören der Prophetie in Israel, SO c. 30: עד כאן הנביאים מתנבאים ברוח הקדש. Von derselben, T 318 22 (Sota 13, 2): משמתו חגי זכריה ומלאכי נביאים האחרונים פסקה רוח הקדש מישראל. Vom Aufhören der Prophetie ausserhalb Israels, SO c. 21 Ende: משנתנה תורה לישראל פסקה רוח הקדש מן האומות [3]. Von der Inspiration Salomo's als Verfassers der Sprüche, Koheleths und des Hohenliedes, SO c. 15 Ende: שרתה עליו רוח הקדש ואמר שלשת הספרים הללו. — Dass das Lied Israels am rothen Meere, Exod. 15, 1—19, vom ganzen Volke im Zustande der Inspiration angestimmt wurde, wird so ausgedrückt: שרתה עליהם רוח הקדש ואמרו שירה, M zu 14, 31 (33b 19); 15, 1 (35a 1).

Daraus, dass Rachab mit Gewissheit angab, dass die Kundschafter nach drei Tagen zurückkehren werden (Josua 2, 16, vgl. 22), wird geschlossen: ששרתה עליה רוח הקדש, Sd zu 1, 24 (69b 29). — Was die Mutter Siseras gesprochen hatte (Richter 5, 28), konnte

[1] So M zu 15, 2 (36b unt.). In Sd zu 33, 26 fehlt No. 3; vor 4, auch dort der Schlussnummer, stehen noch zwei Paare: Hoh. 2, 3; ib. V. 2. Exod. 15, 2b; Jes. 43, 21. An der Spitze der ganzen Reihe steht folgende, unverständliche Gegenüberstellung: ישראל אומרים אין כאל ורוח הקדש אומרת אל ישורן. In Sd fehlt überall das in M stehende צווחת

[2] In der parallelen Bar. Kerithoth 5b dafür: יצתה בת קול ואמרה. — In Sd zu 31, 14 (129b 30) heisst es, ohne Beziehung auf eine Bibelstelle: משיבו רוח הקדש למשה. L. entweder מְשִׁיבָה oder מְשִׁיבַתּוּ.

[3] Als nichtisraelitische Propheten vor der Offenbarung werden vorher ausser Bileam genannt Hiob und die anderen Sprecher des Buches Hiob.

Debora nur durch Inspiration wissen: נתגלו דברים שאמרה אמו של סיסרא לדבורה ברוח הקדש. Sn zu 11, 6 (24a 17)[1].

רֶמֶז, Wink, Andeutung. M zu 17, 14 (55a 8), *Eleazar aus Modiim* über die vier Frommen, denen Andeutungen über die Zukunft gegeben wurden. שֶׁנִּתַּן לָהֶם רֶמֶז[2]. Moses bekam in den Worten „lege in die Ohren Josua's" (Exod. 17, 14) die Andeutung, dass dieser, nicht er selbst das gelobte Land Israel in Besitz geben werde. Trotzdem betet er später, in das Land kommen zu dürfen. Ebenso liess Jakob die ihm in Gen. 28, 15 gewordene Andeutung unbeachtet und fürchtete vor Esau. Hingegen beachtete David den Wink, den er durch die Besiegung der wilden Thiere (I Sam. 17, 36) bekommen und erkannte daraus, dass er dazu bestimmt sei, etwas Ausserordentliches für Israel zu thun. Und Mordechai erkannte den Wink, der ihm mit der Aufnahme Esthers in den Königspalast zu Theil wurde, und er sah erwartungsvoll (Esther 2, 11) dem Kommenden entgegen. In diesem Ausspruche des Modiiten hat רֶמֶז nicht speciell exegetische Bedeutung. Hingegen kommt ihm eine solche zu in Sd zu 32, 34 (139b 17): זה אחד מן המקומות שניתן להם רמז לתחית המתים, „diese ist eine der Stellen, an denen ihnen — den Israeliten — eine Andeutung der Auferstehung gegeben wurde." Als solche Stellen wurden ausser dem Ausgangsverse („ich tödte und belebe") noch angeführt: Num. 23, 10b; Deut. 33, 6a; Hosea 6, 2. — Sn zu 18, 3 (36a 30), *Chananja*, der Brudersohn *Josua b. Chananja's*, findet eine Andeutung des dereinstigen Tempelgesanges in Exod. 19, 19, während *Jonathan*, der Schüler *Ismaels*, eine solche Andeutung in Num. 15, 3 findet[3]. Beide gebrauchen den Ausdruck: מכאן רמז לשיר מן התורה; Jonathan setzt noch hinzu: אלא שנתפרש על ידי עזרא. Damit soll vielleicht gesagt sein, dass durch Ezra im Buche der Chronik (s. B. Bathra 15a oben) die Institution des Tempelgesanges der Leviten ausdrücklich erwähnt ist. — Bar. Sabbath 103b, Taanith 2b, *Jehuda b. Bathyra*: מכאן רמז לניסוך מים מן התורה. D. h. die Buchstaben ם, י, ם, welche in ונסכיהם und ונסכיה (Num. 28, 19, 31) zu dem gewöhnlichen ונסכה (V. 16, 22, 25, 28, 34, 38) und

---

[1] Aus Genesis rabba seien folgende Beispiele citirt: ורוח הקדש אומרת, c. 80 (8); 84, 12. ורוח הקדש צווחת, 63 (10), 92 Ende. ברכתו רוח הקדש, 75 (8). נצנצה בו (בהם) רוח הקדש, 84 (19), 91 (7). הופיעה רוח הקדש, 85 (12). לקול רוח הקדש, 45 (2). היו משתמשין ברוח הקדש, 37 (7). ראה ברוח הקדש, 75 (8). לסלק ממנו רוח הקדש, 65 (4). נסתלקה רוח הקדש ממנו, 91 (6). נטלה ממנו רוח הקדש, 60 (3). שאמרו ברוח הקדש (das Buch Daniel), 85 (2). זהו שנאמר ברוח הקדש על ידי שלמה, 75 (8), 93 (7). [2] S. Die Ag. d. Tann. I, 218. [3] S. Die Ag. d. Tann. I, 322, 1; 391, 1.

in כמשפטם (V. 33) zu dem gewöhnlichen כמשפט (V. 18, 21, 24, 27, 30, 37) hinzutreten, bilden das Wort מַיִם, Wasser und enthalten eine Andeutung der künftigen Wasserlibationen[1].

רְשׁוּת, opp. חוֹבָה; s. oben (S. 58) diesen Artikel; opp. גְּזֵרָה, s. oben, S. 13, diesen Artikel; opp. מִצְוָה, s. oben (S. 57) Art. חול und (S. 179), Art. רְאָיָה.

רשם. Part. pass. Kal רָשׁוּם. *Josua b. Chananja* leitet eine Agada zu Exod. 17, 8 mit folgenden Worten ein (M z. St. 53a ob.)[2]: המקרא הזה רשום ומפורש על ידי איוב. Offenbar hat hier רָשׁוּם dieselbe Bedeutung, wie sonst סָתוּם (s. oben, S. 137)[3]. Dieser Schriftvers — das besagen jene Worte — ist undeutlich, unbestimmt; wir erfahren nicht, warum Amalek plötzlich kam und Israel angriff. Aber es wird deutlich durch Hiob 8, 11, wo unter dem Bilde des Wassers, des feuchten Grundes, als der Lebensbedingung für Schilf und Ried, die Thora als die Lebensbedingung für Israel gemeint ist. — Zu diesem sonst nicht vorkommenden Singular findet sich der Plural[4] in der Benennung alter Schriftausleger, der דּוֹרְשֵׁי רְשׁוּמוֹת, die auch דּוֹרְשֵׁי חֲמוּרוֹת genannt werden[5]. Folgende Aussprüche finden sich unter der Benennung ד' רשומות. M zu 15, 22 (45a 16): „Sie fanden kein Wasser“, d. i. die Thora, nach Jes. 55, 1. M zu 15, 25 (45b 18): Das heilende עֵץ ist die Thora, nach Prov. 3, 18. M zu 16, 15 und 31 (49b 4; 51a 9): מָן ist der Name, mit dem die Israeliten das Manna benannten. M zu 16, 21 (50a 5): Auch beim Manna galt das Wort aus Gen. 3, 19a; es musste an jeglichen Morgen „im Schweisse des Angesichtes“ aufgelesen werden. Sn zu 35, 25 (62a 11): Das dreimalige עֵדָה in diesem Abschnitte (V. 25, 26) lehrt, dass Urtheile über Leben und

[1] Das Verbum רָמַז findet sich nicht in tannaitischen Texten. In der nachtannaitischen Litteratur findet sich das Verbum allein, sowie in der Verbindung רָמַז רֶמֶז. Ausser den bei *Levy*, IV, 453b citirten Beispielen (Chullin 92a, Sabb. 119b) s. noch folgende aus Gen. rabba und Pesikta. רֶמֶז רָמְזָה לו, Gen. r. c. 33 (6); 46 (4). רֶמֶז רָמַז לו, Gen. r. c. 89 (4). אף משה רָמְזָה לישראל מן התורה, Pesikta 25a; ebenso 26a (s. Die Ag. d. pal. Am. II, 372, 4, 5). רָמַז לוֹ עַל . . ., Gen. r. c. 16 (6) (ib. III, 570, 4). רָמַז לתולדותיו, Gen. r. c. 19 (8) (ib. II, 360, 3). רִמְזוֹ שֶׁ . ., Gen. r. c. 53 (9) (ib. III, 689, 5); Pesikta 15b (ib. I, 434, 3); 39b (ib. I, 435, 2). — Die spätere Bibelexegese wandte den Ausdruck an, um die mystisch-allegorische Auslegung (*Abr. Ibn Ezra*), oder die typische Auslegung (*Zôhar*) zu bezeichnen. S. meine Bemerkungen, Revue des Études Juives XXII, 37 ff., *Stade's* Z. f. d. alttest. Wiss. XIII, 301. [2] S. Die Ag. d. Tann. I, 169, 4. [3] Jalkut bietet in der That סָתוּם statt רָשׁוּם; jedoch scheint das nur eine erleichternde Variante zu sein. [4] Vgl. oben, S. 172, חֲמוּרוֹת, Plural zu חָמוּר. [5] S. oben S. 62, Anm. 4, 5, 6.

Tod durch ein Gericht aus dreissig Mitgliedern (עֵדָה = Zehn) gefällt werden. Sd zu 18, 3 (106 b 2), von *Jehuda b. Ilai* überliefert: Symbolik der in Deut. 18, 3 vorgeschriebenen drei Priestergaben[1]. Bar. Sanhedrin 104b unt.: Die Ps. 60, 9 f. vorkommenden Namen bedeuten gewisse von der kommenden Welt Ausgeschlossene, denen mit den Worten des Psalmes Begnadigung in Aussicht gestellt ist. Koheleth rabba zu 10, 1: Eine Sentenz über die Selbstbeurtheilung, von *Akiba* angeführt[2]. — Mit Hinblick auf die Bedeutung des Singulars רְשׁוּם in dem Eingangs gebrachten Satze darf man דּוֹרְשֵׁי רְשׁוּמוֹת als die Ausleger der undeutlichen, den Gedanken nur in Andeutungen enthaltenden Bibelworte erklären, wozu wenigstens ein Theil der unter ihren Namen erhaltenen Aussprüche stimmt. Mit der bekannten Bedeutung des Verbums רשם im Hebräischen und Aramäischen (verzeichnen, bezeichnen) könnte man die hier constatirte Bedeutung so in Zusammenhang bringen, dass man annimmt, רְשׁוּם bedeute etwas, was nicht klar ausgeschrieben, sondern nur durch Zeichen angedeutet ist. — In dieser Bedeutung scheint man רְשׁוּם auch in Dan. 10, 21 verstanden zu haben. Denn in einer Gemeinde, der *Jehuda I*, der Patriarch seinen Schüler *Levi b. Sisi* empfohlen hatte, befragte man diesen unter anderem über die Worte im Danielverse: את הרשום בכתב אמת. Im Sinne der Fragenden liegt in diesen Worten ein Widerspruch: אם אמת למה רשום ואם רשום למה אמת[3]; denn רְשׁוּם bedeutet etwas, was nur durch Zeichen angedeutet ist, während כתב אמת klare und vollständige Schrift bedeutet[4].

ש

שבח. Piel שִׁבַּח, rühmen. Sn zu 7, 18 (15 a 15): וכן הכתוב מְשַׁבְּחוֹ בבתי דינים במצרים, die Schrift rühmt den Stamm Jissachar ob der in Aegypten in ihm bestandenen Gerichtscollegien (die

---

[1] S. ob. S. 62, A. 7. [2] S. Die Ag. d. Tann. I, 282, 3. [3] J. Jebam. 13 a 27, Gen. r. c. 81 (2). Ebenso Schir r. zu 1, 9, wo die Erläuterung zu Dan. 10, 21 ausserhalb des Rahmens der Erzählung über *Levi b. Sisi's* Misserfolg gebracht wird. In b. Jebamoth 105 a lautet die Frage so: מכלל דאיכא כתב שאינו אמת; in Tanchuma צו (B. 7) so: וכי יש דבר שקר בתורה. Diese abweichende Stylisirung der Frage kommt daher, dass der Widerspruch zwischen רשום und כתב אמת mit der Zeit durch Unkenntniss der ihm zu Grunde liegenden Bedeutung von רשום in Vergessenheit gerieth. [4] So erklärt *Samuel Japhe Aschkenasi* (im Commentar יפה תואר zu Gen. r.): כי אמת משמע כתיבה תמה המתקיימת ורשום משמע רק רושם בעלמא (nicht כתוב).

nämlich in dem Namen יָשׁוּב — s. v. wie יְשִׁיבָה —, Num. 26, 24, angedeutet sind)[1]. Von demselben Stamme heisst es Sd zu 33, 18 (147a 3): ויששכר באהליך מלמד ששבטו של יששכר משתבח בתורה („er wird gerühmt ob der Thora", denn die Zelte sind die „Zelte der Thora"); dazu der Hinweis auf I Chron. 12, 33.

שֶׁבַח, Ruhm, opp. גְּנַאי und גְּנוּת (s. oben, S. 16f.); ferner opp. פְּגִימָה (s. oben, S. 99). — בְּשֶׁבַח, לְשֶׁבַח, s. oben (S. 71), Art. יחס. — שִׁבְחָן, לְהוֹדִיעַ שִׁבְחוֹ, s. oben (S. 69), Art. ידע. — Die Rechtfertigung biblischer Personen, von denen der Bibeltext Unrühmliches berichtet, durch *Chija* wird mit den Worten eingeleitet: ר' חייא דרש שלש מקראות לשבח (nämlich Gen. 38, 14; I Sam. 2, 22; ib. 8, 3), j. Sota 16d unt.[2]

שבר. Vereinzelt steht da der Ausdruck (j. Kidduschin 58b 57) einer Baraitha *Chizkija's*[3]: נִשְׁבַּר קַל וָחֹמֶר וְחָזַרְתָּה לַמִּקְרָא. Vielleicht gehört diese Phrase schon der amoräischen Zeit an[4]. — לְשַׁבֵּר אֶת־הָאֹזֶן, s. oben, S. 3, Anm. 3.

שוה. Kal שָׁוָה, gleich sein. S zu 11, 46 (57b 15 20), Bar. Chullin 27b: באיזו תורה שָׁוְתָה בהמה לעוף ועוף לבהמה[5]. — Hiphil הִשְׁוָה, gleich setzen. M zu 12, 49 (18a unten): תורה אחת יהיה לאזרח בא הכתוב והשוה את הגר לאזרח בכל מצות שבתורה. Dasselbe Sn zu 9, 14 (18b 23). Baraitha, Baba Kamma 15a, zu Num. 5, 6: השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה[6]. Bar. ib., zu Exod. 21, 1: השוה הכתוב אשה לאיש לכל דינין שבתורה. Bar. ib., zu Exod. 21, 29: השוה הכתוב אשה לאיש לכל מיתות שבתורה. S zu 16, 33 (83a 19): השוה כולם בכפרה אחת[7]. M zu 12, 6 (6a 7): בא הכתוב לְהַשְׁוֹת ראשון לאחרון ואחרון לראשון.

שָׁוֶה, gleich. הַצַּד הַשָּׁוֶה. S. oben (S. 163), Art. צַד. — גְּזֵרָה שָׁוָה. S. oben, S. 13.

---

[1] S. auch oben, S. 155, A. 4 Ende. [2] S. Die Ag. d. Tann. II, 527, 1.
[3] Dieser Baraitha (j. Kidduschin 58b 44—60 entspricht Sd zu 24, 1 (122a 6—17). Abgesehen von anderen Verschiedenheiten ist zu bemerken, dass für מְלַמֵּד in Sd die Baraitha des Jerusch. מַגִּיד hat (s. oben, S. 31). [4] Das wird dadurch bestätigt, dass ein paläst. Amoräer des 4. Jahrhunderts den Grundsatz ausspricht (j. Schebuoth 37d 53 56): כל מדרש שאת דורש וְשׁוֹבֵר מדרש ראשון אין זה מדרש. Jedoch kann auch dieser Grundsatz auf tannaitischer Ueberlieferung beruhen. Im bab. Talmud entspricht dem Verbum שָׁבַר in dieser Bedeutung — eine Deduction brechen, d. i. widerlegen — פְּרַךְ, s. *Levy* IV, 114b. Vgl. auch תְּבַר, תַּבְרָא, Widerlegung, *Levy* IV, 626a. [5] S. auch S zu 1, 14 (8d 4): שֶׁשָּׁוָה ... שלא שָׁוָה; zu 2, 8 (11b 11): שֶׁשָּׁווּ ... שֶׁתִּשְׁוֶה. [6] In Sn zu 5, 6 (2a 9): לְהַשְׁוֹת אשה לאיש לכל חטאות ונזקים שבתורה. [7] Die Bar., Joma 61a hat: הושוו כולן.

שִׁירָה, Lied, Gesang. Eine anonyme Agada zählt in chronologischer Reihenfolge zehn Gesänge auf, die Gott zum Preise angestimmt wurden, M zu 15, 1 (34a unt.), anknüpfend an das Textwort את השירה הזאת, mit der Einführung: וכי שירה אחת היא והלא עשר שירות הן. Es sind folgende Nummern: 1. Der in Jes. 30, 29 erwähnte Hymnus, der in Aegypten in der Nacht der Befreiung angestimmt wurde. 2. Exod. 15, 1—18. 3. Num. 21, 17—18. 4. Deut. 32, 1—43[1]. 5. Josua 10, 12. 6. Richter 5. 7. II Sam. 22. 8. Ps. 30 (Salomo's Hymnus bei der Einweihung des Tempels). 9. II Chron. 20, 21[2]. 10. Der in Jes. 42, 10 und 48, 20 vorhergesagte Hymnus der messianischen Zukunft[3].

Von der stichischen Form, in welcher gewisse Stücke des Bibeltextes geschrieben werden, heisst es Sd zu 6, 9 (75a 19) Bar. Sabb. 103b: או שכתבה כשירה או שירה שכתבה כיוצא בה.

שכך. לְשַׁכֵּךְ אֶת־הָאֹזֶן. S. oben (S. 3), Art. אֹזֶן.

שֵׁם, Pl. שֵׁמוֹת, der Name, speciell Gottes Name, im engsten Sinne der eigentliche Name Gottes, das Tetragrammaton (s. oben, S. 85, Art. כִּנּוּי), der auch שֵׁם הַמְיוּחָד und שֵׁם הַמְפוֹרָשׁ heisst (s. oben, S. 159). Sowie im biblischen Hebraismus für שֵׁם auch זֵכֶר gesagt wurde (s. Ps. 30, 5; 97, 12; Hosea 12, 6; Ps. 102, 13) und zuweilen beide Wörter als Synonyma neben einander stehn (s. Exod. 3, 15; Jes. 26, 8; Ps. 135, 13, vgl. Hiob 18, 17)[4], so wurde in der tannaitischen Schulsprache שֵׁם in der Bed. Gottesname durch הַזְכָּרָה, gewöhnlich אַזְכָּרָה, vertreten. Das ist eine Abkürzung aus הַזְכָּרַת הַשֵּׁם, das Aussprechen, Erwähnen des Namens[5]. Es scheint, dass im Sprachgebrauche der Schule אַזְכָּרָה besonders dort gebraucht wurde, wo es sich um die Niederschrift der Gottesnamen handelt. So heisst es am Schlusse der Anweisung über die ein-

[1] Dieses Stück heisst j. Megilla 74b 65 (Mas. Sofrim 12, 8): שירת הלויים (auf Grund von Deut. 31, 25). [2] In Tanch. zu Exod. 15, 1 ist als No. 9 Salomo's Hohelied genannt, während No. 8 David zugeschrieben wird. Im *Targum* zum Hohenliede, das mit der Liste der „Zehn Hymnen" eingeleitet ist (als Paraphrase zum Textworte שיר השירים) ist No. 9 wie in Tanch., als No. 8 ist unsere No. 7 genannt, während als No. 7 I Sam. 2, 1—10 figurirt. Ferner nennt Targ. als No. 1 den als Hymnus Adams verstandenen 92. Psalm.

[3] Statt der Verse in Jesaja citirt Tanch. Ps. 98, 1, das Targ. zum Hoh. verweist auf Jes. 30, 29. — Ueber die Liste der Zehn Hymnen bei *Saadja* s. *Harkavy*, Responsen der Geonim, S. 30 f. [4] S. *Jacob* in *Stade's* Zeitschrift, XVII, 69 f. [5] הַזְכִּיר שֵׁם bei Menschen: Jes. 49, 1; Ps. 45, 18; bei Gott: Jes. 12, 4; 26, 13; Exod. 20, 24. In Bezug auf Abgötter: Exod. 23, 13. Vgl. die Passivconstruction: Jer. 11, 19; Ps. 83, 5; s. *Jacob* a. a. O. S. 76.

wandfreie Schreibung des Bibeltextes: או שכתב בה את האזכרות זהב, Sd zu 6, 9 (75a 19), Sabb. 103b [1]. Bar. Menachoth 30b (nach der Version in Sofrim 5, 4): ואין כותבין את האזכרה על מקום הגרד. Bar. Sabbath 116a (vgl. j. Sabb. 15c 53): הן ואזכרותיהן [2]. Ib. (*Jose b. Chalaftha*): קודד את האזכרות שבהן. Ib. (*Tarphon*): אשרוף אותם ואת האזכרות שבהן. Bar. Sanh. 103b: מנשה קדד את האזכרות. Megillath Taanith [3] (s. auch b. Rosch. Hasch. 18b): בשלשה בתשרי איתנטילת אדכרתא מן שטרייא (Var. בטילת). Hier ist אדכרתא das aram. Aequivalent von הָאַזְכָּרָה und beweist, dass man den in Documenten geschriebenen Gottesnamen ebenfalls mit diesem Worte bezeichnete. Wenn die zu dieser Angabe der Meg. Taanith gegebene Erläuterung der Baraitha authentisch ist, bed. hier אדכרתא = אזכרה den Gottesnamen אֵל עֶלְיוֹן, der in der Nennung der hasmonäischen Fürsten und Hohepriester in Documenten angewendet wurde (יוחנן כהן גדול לאל עליון). Daraus ergäbe sich, dass mit אַזְכָּרָה ursprünglich jede Benennung Gottes, nicht nur das Tetragrammaton gemeint ist [4]. Es scheint aber, dass man schon frühe das Wort speciell zur Bezeichnung des Tetragrammatons anwendete. Dieses wird wohl in den meisten oben angeführten Beispielen gemeint sein. Wenn es jedoch in einem tannaitischen Texte heisst: wer rituell unrein ist, dürfe Bibel und Tradition studiren, aber dabei nicht die Gottesnamen laut aussprechen, und dies so ausgedrückt wird: ובלבד שלא יזכיר אזכרות (j. Berach. 6c 43), oder nach einer andern Version (b. Berach. 22a): ובלבד שלא יאמר אזכרות שבו, so müssen unterschiedlos alle Gottesnamen gemeint sein. Auch in der nachtannaitischen Zeit findet man bald den weitern, bald den engern Gebrauch des Wortes [5]. In der *Massora*

---

[1] Vgl. Sofrim 1, 10: מעשה בתורתן של אלכסנדריים שהיו כל אזכרותיה כתובות זהב. [2] S. Revue des Études Juives XXXVIII, 42. [3] S. *Neubauer*, Mediaeval Jewish Chronicles II, 12 unt., wo irrthümlich ארדכתא gedruckt ist. [4] Wie eine Erklärung des Wortes אדכרתא erscheint in der erläuternden Baraitha der Ausdruck וכי מזכירין שם שמים בשטרות.

[5] Palästinensische Agadisten sprechen von שבע אזכרות im 92. Psalme (j. Taanith 65c 24), in welchem das Tetragrammaton sieben Mal vorkömmt; von תשע אזכרות im Gebete Channa's, I Sam. 2, 1—10 (ib. Z. 25, 9 Mal das Tetragrammaton); von שמנה עשרה אזכרות im 29. Psalm (ib. Z. 9, vgl. Berach. 28b, 18 Mal das Tetr.). Andererseits zählt *Hoschaja* in Gen. 1, 1—3, 14 שבעים ואחת אזכרות (Gen. r. c. 20 g. Anf.), wobei sowohl die Beispiele für ה' אלהים als die für אלהים gezählt sind. Der babylonische Amora *Joseph* spricht (Berach. 28b) von שמונה עשרה אזכרות שבקרית שמע, während in den Abschnitten des Schema (Deut. 6, 4—9; 11, 13—21; Num. 15, 37—41) nur mit Hinzunahme von אלהים 18 Gottesnamen gezählt werden können. — S. über dieses Schwanken der Bedeutung

bedeutet jedoch אזכרה, אדכרא nur den vierbuchstabigen Namen Gottes[1].

שֵׁם bedeutet in manchen Redensarten den einer Bibelstelle zu entnehmenden Grund einer gesetzlichen Bestimmung. Makkoth I, 2 (*Meir*) שלא השם המביאן לידי מכות מביאן לידי תשלומין; d. h. die zweifache Bestrafung der überführten falschen Zeugen gründet sich auf zwei verschiedene Bibelstellen. שֵׁם bed. aber hier nicht „übertr. Schriftstelle"[2], sondern dasselbe was שׁוּם (die dem Aramäischen entnommene Nebenform für שֵׁם) in der Verbindung מִשּׁוּם. Dem eben citirten Satze folgt Makkoth I, 3 eine andere Halacha *Meirs*, ähnlichen Inhaltes, in der die beiden Bibelstellen (Exod. 20, 16 und Deut. 19, 19) unmittelbar der Partikel angehängt werden: לוקים שמונים משום לא תענה ברעך עד שקר ומשום ועשיתם לו כאשר זמם. In dieser zusammengesetzten Präposition מִשּׁוּם, der oben, S. 121, ein besonderer Artikel gewidmet ist, bedeutet שׁוּם den in einer Bibelstelle sich findenden Grund zur Qualificirung einer Gesetzesübertretung. Die Bibelstelle, welche diese Qualificirung enthält, bietet gleichsam den Namen, den Titel, unter welchem die Uebertretung zu bestrafen ist[3]. Daher wird die Bibelstelle selbst, welche das Verbot enthält, als שֵׁם bezeichnet, wobei dieses Wort die Bed. Grund hat. In den oben, S. 121, citirten Beispielen tritt שֵׁמוֹת an die Stelle von לָאוִין, Verbote. In anderen Redensarten ist die Bed. „Grund" — sei es biblischer, sei es sachlicher Grund — noch deutlicher erkennbar; auch die gleichsam tautologische Verbindung von שֵׁם mit מִשּׁוּם wird nicht gescheut. In einer oft citirten Baraitha (Pesachim 84a und Parall.) weist *Jakob* die exegetische Begründung einer halachischen These durch *Jehuda b. Ilai* mit den Worten zurück: לא מן השם הוא זה אלא משום.... *Jehuda b. Ilai* weist die sachliche Begründung einer Halacha zurück, um sie exegetisch zu begründen mit den Worten: לא מן השם הוא זה אלא משום שנאמר. T 293 25 (Sota 1, 6), 618 38 (Negaim 1, 12), Bar. Nedarim 73a. — Eine These *Meirs* wird von den Gelehrten mit den Worten abgewiesen:

---

von אַזְכָּרָה die Ausführungen von *Nager*, Z. d. D. M. G. XXXV, 162 ff. und *J. Fürst*, ib. XXXVI, 410 ff.

[1] S. *Frensdorff*, Die Massora magna, Glossar, S. 1. [2] So *Levy* IV, 569b, wohl nach *Raschi* zu Makkoth 4a (השם מקרא). [3] Vgl. die ähnlichen Anwendungen von שֵׁם und שׁוּם in den zusammengesetzten Partikeln עַל שׁוּם, עַל שֵׁם; לְשׁוּם, לְשֵׁם, כְּשֵׁם. Aehnlich haben ὄνομα, nomen die Bed. Vorwand. *Blau*, Magyar Zsidó Szemle VIII, 534, übersetzt הַשֵּׁם in Makkoth I, 2 sachgemäss mit „Rechtstitel".

אינו מן השם, Kerithoth III, 4. — Kerith. IV, 3: דבר שהוא משום אחד . . . דבר שהוא משום שני שמות; Kinnim I, 4: משם אחד, משני שמות[1].

שמע. Kal שָׁמַע, hören, verstehen, entnehmen. Dem Grundstocke der alten Terminologie gehört an die den Midrasch der Schule *Ismaels* kennzeichnende Phrase שׁוֹמֵעַ אֲנִי oder zusammengezogen שׁוֹמְעֲנִי. Sie leitet, an das auszulegende Textwort anknüpfend, eine mögliche Auffassung desselben ein, um die Unhaltbarkeit derselben aus einem anderen Textworte, mit dem Ausdrucke תַּלְמוּד לוֹמַר eingeleitet, zu beweisen. S. folgende Stellen in M: Zu 12, 7 (6a 11); 12, 10 (7a 10); 12, 12 (7b 13); 12, 13 (8a 17); 12, 15 (8b 10); 12, 29 (13b 1); 12, 30 (13b 21); 18, 5 (58a 29); 20, 1 (66a 20); 20, 11 (69b unt.); 21, 12 (79b 3). In diesen Beispielen hat die Phrase fragende Bedeutung: „soll ich etwa so verstehen?“ Ebenso in der Formulirung, wie sie sich in der oben (S. 112) im Art. מַעֲשֶׂה erwähnten, Sätzegruppe (M 1a) öfters findet: שומע אני . . . כשהוא אומר . . . מגיד. Zuweilen wird der mit שומע אני eingeleitete Satz durch eine Frage ergänzt. M zu 12, 2 (3a 15): שומעני . . . . . מנין תלמוד לומר . .; M zu 21, 11 (79a 14): . . . שומעני ומה אני מקיים . . . תלמוד לומר . . . Mit שומע אני alternirt das gleichbedeutende יָכוֹל. S. ausser den oben, S. 72, citirten Beispielen, M zu 13, 8 (21a 1): והגדת לבנך שומע אני מראש חדש תלמוד לומר ביום ההוא אי ביום ההוא יכול מבעוד יום ת״ל בעבור זה[2]. — אַתָּה שׁוֹמֵעַ, s. oben (S. 43), Art. הֵן.

Wenn der in einem Bibeltexte gefundene Inhalt der Vervollständigung bedürftig ist, wird auf die Nothwendigkeit derselben mit der Formel אֲבָל לֹא שָׁמַעְנוּ hingewiesen, welche bedeutet: jedoch wir haben nicht vernommen, dem Texte nicht entnommen. M zu 12, 2 (3a 22); 12, 14 (8a 23); 19, 10 (63b 26); 19, 15 (64b 7). Auf eine exegetische Deduction *Josija's* erwidert *Jonathan*: ועדיין לא שמענו, M zu 12, 6 (5b 25), womit er sagen will, dass dem betreffenden Bibeltexte die zu beweisende These nicht zu entnehmen

---

[1] Der palästinensischen Schulsprache der nachtannaitischen Zeit gehört an die Anwendung des Ausdruckes עַל שֵׁם, mit der unmittelbar darauf folgenden Bibelstelle, bei exegetischer Begründung einer These. S. j. Berach. 3c 5: על שם והגית בו יומם ולילה; ib. Z. 6: על שם שבע ביום הללתך; ib. 6b 17: על שם והחי יתן אל לבו. Pesikta 191a unt.: על שם גם את זה לעומת זה עשה האלהים. Gen. r. c. 2 (3): על שם והיה במחשך מעשיהם. — Auch עַל שׁוּם. Pesikta 177a: על שום ונשמע קולו; ib. 177b: על שום אל תתהדר לפני מלך.

[2] In dem Pesach-Rituale (Haggada), in welches dieser Satz aufgenommen ist, ist auch am Anfange desselben יכול an die Stelle von שומע אני getreten; denn dieses war im Midrasch der Schule *Akiba's* nicht mehr gebräuchlich.

sei[1]. Eine vollständige Formel lautet: לא שמענו אלא ... אבל ... לא שמענו תלמוד לומר .... Hieher gehört auch die ständige Frage der halachischen Exegese: עונש שמענו אזהרה לא שמענו. S. oben (S. 41), Art. אַזְהָרָה. Vgl. auch die Ausdrücke: לא שמענו בכל התורה, Sn zu 5, 6 (2a 2); שלא שמענו להם בכל התו״ה, Sn zu 18, 17 (38b 24). Zur 17. der Zweiunddreissig Regeln (s. oben, S. 156) hat die Ausführung in den beiden Beispielen zu derselben folgenden Rahmen: שמענו ש ... אבל לא מצינו ... והיכן שמענו[2]. — Dass zur Deduction einer These zwei einander ergänzende Schriftverse nöthig sind, aus denen zusammen die These zu entnehmen ist, wird mit folgender, an den Schluss der Erörterung gesetzten Formel ausgesprochen: עד שיאמרו שני כתובים ואם לאו לא שמענו. M zu 12, 19 (10b 23); S zu 14, 21 (72b, 18); 14, 41 (73c 8); ib. (Z. 15); 25, 8 (106c unt.); 25, 30 (108d 18)[3].

Hiphil הִשְׁמִיעַ. S. oben, S. 3.

שְׁמוּעַ eig. „das Gehörte, das Verstandene, Entnommene“[4] bedeutet den aus dem Textworte ohne weiteres sich ergebenden Sinn, den Wortsinn desselben. In der Regel findet sich das Wort nur in der Formel כִּשְׁמוּעוֹ. M zu 15, 22 (45a 11), *Josua b. Chananja:* ולא מצאו מים כשמועו; 17, 14 (56a 15), *El. aus Modiim*: עמלק כשמועו. Sn zu 12, 8 (27b unt.) in Bezug auf Exod. 33, 20, *Akiba*: האדם כשמועו[5]. Wenn die Auslegung des Textes nach dem Wortsinne durch einen anderen Text beseitigt werden soll, lautet die Formel: שומע אני כשמועו תלמוד לומר .... S. M zu 12, 6 (6a 3); 13, 7 (20b 32); 20, 22 (72b 5); 21, 21 (84a 1); 23, 3 (98b 16). — Ausser כִּשְׁמוּעוֹ findet sich noch שְׁמוּעוֹ in dem oben, S. 111, Anf. des Art. מוּעָט angeführten Ausspruche *Akiba's*.

Gleichbedeutend mit שְׁמוּעַ ist

מִשְׁמָע, welches Substantiv[6] ebenfalls in der Formel כְּמִשְׁמָעוֹ

---

[1] In der Parallelstelle, Sn zu 9, 2 (17a 12): ממשמע הזה עדיין לא שמענו.

[2] Vgl. Pesikta 38b: שמענו ש ... אבל ב ... לא שׁמענו והיכן שמענו ..; Gen. r. c. 78 (10), 92 (5): לפי ששמענו ... ולא שמענו ... והיכן שמענו ...; Gen. r. c. 84 (4): .... לא שמענו והיכן שמענו ...

[3] *Schechter* (J. Qu. Review X, 11, Anm. 3) vermuthet, das ἠκούσατε in Ev. Matth. 5, 21 u. s. w. hänge mit der Bedeutung des Verbums שמע in den hier besprochenen Ausdrücken zusammen. Jedoch ist diese Vermuthung grundlos, da es im Evangelium immer nur so heisst: Ἠκούσατε ὅτι ἐῤῥέθη, d. h. שְׁמַעְתֶּם מַה שֶּׁנֶּאֱמַר; es ist hier also einfach vom Anhören, Vernehmen des Schriftwortes, nicht von dem Verstehen desselben, vom Entnehmen einer aus ihm sich ergebenden These die Rede.

[4] *Levy* (IV, 578a) punktirt ohne Ursache שְׁמוּעַ.

[5] S. Die Ag. d. Tann. I, 342, 3.

[6] Als Nomen actionis zu וישמעו, Deut. 34, 9, steht מִשְׁמָע in Sd z. St. (150a 21): אין לך משמע גדול מזה.

den Wortsinn des Textes bedeutet. M zu 12, 36 (14b 1), *Ismael:* וישאילום כמשמעו; 17, 8 (53b 4)[1]: רפידים כמשמעו; 21, 10 (78b 20), *Josija:* כסותה כמשמעו[2]; Sn zu 10, 10 (19b 27): ובראשי חדשיכם כמשמעו; Sd zu 22, 17 (117b 21): בתולי הנערה כמשמעה[3]; Sota VIII, 5, Sd zu 20, 8 (110b unt.), *Akiba:* הירא ורך הלבב כמשמעו; Bar. Joma 61a, zu Lev. 16, 20: מזבח כמשמעו; ebenso Bar. ib., zu Lev. 16, 33[4]; Bar. ib., zu Lev. 16, 33: הכהנים כמשמען[5]; Bar. Sota 43a b, zu Deut. 20, 5, 6, *El. b. Jakob:* בית כמשמעו, כרם כמשמעו[6]; T 305 24 (Sota 6, 10), in Bezug auf Ezech. 33, 25: ודם תשפכו כמשמעו; T 309 10 (Sota 7, 20), in Bezug auf Prov. 24, 27: ועתדה בשדה לך כמשמעו. Bei Beseitigung des Wortsinnes findet sich die Formel: שומע אני כמשמעו תלמוד לומר, M zu 12, 19 (10b 9). Aehnlich ist die innerhalb der exegetischen Discussion gebrauchte Frage: או אינו אלא ... כמשמעו, M zu 13, 9 (21a 14 16 18); 20, 24 (73b 1)[7].

Ausser diesen Beispielen, in denen מַשְׁמָעוֹ gleichbedeutend ist mit שְׁמוּעוֹ, findet sich das Substantiv מַשְׁמָע in einer grossen Reihe anderer Redeweisen, stets den beim Hören des Textwortes zu erkennenden Sinn desselben oder auch seinen begrifflichen Inhalt bezeichnend. 1. Ohne Suffix und ohne Präposition. M zu 12, 4 (4a 24): משמע מביא ... תלמוד לומר ...; hier bed. das Subst. — als elliptischer Satz zu verstehen — dasselbe was sonst שׁוֹמֵעַ אֲנִי. S. auch M zu 12, 16 (10a 9); 12, 20 (11a 10). Ebenso M zu 20, 24 (73b 15); Sn zu 5, 6 (2a): משמע מביא . . . אָמַרְתָּ . . . Im Stat. constr.: Bechoroth IX, 1, משמע כל צאן אחד. S zu 4, 12 (19a 1): לרבות כל משמע עצים. S zu 5, 18 (27a unt.): לרבות כל משמע צאן.

---

[1] *Eliezer b. Hyrkanos,* gegen *Josua b. Chananja,* s. Die Ag. d. Tann. I, 151, 8. Die Bar. Bechoroth 5b giebt El.'s Meinung so: רפידים שמה, der Ort hiess Rephidim, das Wort bedarf also keiner Deutung. [2] Vgl. Bar. Kethub. 47b. [3] St. כמשמעה l. כמשמעו, da dies die ständige Formel ist und das Suffix ו״ ohne Rücksicht auf Genus und Numerus des Textwortes (das übrigens nicht immer ein Substantiv ist) angewendet wird, mit Beziehung auf das hinzugedachte דבר oder כתוב. [4] S zu beiden Stellen (82a 1; 83b 18) vermeidet den auch sonst in S nur vereinzelt vorkommenden Ausdruck כמשמעו, indem das Textwort selbst wiederholt wird: מזבח זה המזבח. [5] St. כמשמען l. כמשמעו; s. das in Anm. 3 Bemerkte. S hat auch hier (83b 18) das Textwort selbst: הכהנים אילו הכהנים. [6] S. Die Ag. d. Tann. I, 70, 3. Sd zu 20, 6 (110b 18) und T 308, 24: אין לי במשמע אלא כרם; Bar. j. Sota 22d 62: אין משמע אלא כרם. [7] Hieher gehört auch S zu 11, 29 (52b 7): או מה חולדה כמשמעו אף עכבר כמשמעו. — Beispiele für כְּמַשְׁמָעוֹ aus Genesis rabba: Cap. 1 (5); 31 (6); 44 (6). — Ueber die Anwendung dieses Ausdruckes bei *Menachem b. Sarûk* s. den Excurs in meiner Schrift: Die hebr.-arab. Sprachvergleichung des Abulwalîd, S. 68—71. Der dort S. 71 erwähnte arab. Ausdruck على مسموعة ist dasselbe was כִּשְׁמוּעוֹ.

— Dass der Wortsinn des einen Textes zum Abgehen vom Wortsinne des anderen Textes zwingt, wird so ausgedrückt (S zu 11, 2, 48a 2): משמע מוציא מיד משמע[1].

2. בַּמַּשְׁמָע, zumeist in der Formel des *Ismael*'schen Midrasch: שומע אני אף (כל) ... במשמע תלמוד לומר ..., M zu 12, 15 (9a 24); 12, 16 (10a 7); 12, 20 (11a 15); 13, 10 (21b 4 10); 13, 12 (22a 12)[2]. Manchmal steht in dieser Formel בְּמַשְׁמָעוֹ für בַּמַּשְׁמָע: M 12, 24 (12a 24); 13, 6 (20a 26). Zuweilen wird in der Formel das einleitende שומע אני weggelassen; dann lautet sie: אף ... במשמע ת"ל .... M zu 21, 12 (80a 4); 21, 16 (81b 22). Andere Beispiele für במשמע. Sn zu 5, 3 (1b 12), *Akiba:* אחד אדם ואחד כלים במשמע; Sn zu 5, 6 (2a 21): הנפש ההיא הכל במשמע האנשים והנשים והגרים במשמע[3]. — Ueber שִׁנָּה הַכָּתוּב בְּמַשְׁמָעוֹ s. unt., Art. שנה III.

3. מִמַּשְׁמָע. M zu 13, 2 (18b 4): ממשמע אני אקרא את הכלל. S zu 7, 23 (38d 5): ממשמע מוציא .... — Stat. constr. S zu 10, 7 (46b 4), j. Erubin 21b 25: מִמַּשְׁמַע לָאו, s. oben (S. 43), Art. הֵן. — M zu 22, 23 (95b unt.), Bar. B. Mezia 113a, zu Deut. 24, 11: ממשמע שנאמר ... איני יודע ... ומה ת"ל ..[4]. S zu 11, 9 (49b 3), Bar. Chullin 66b: ממשמע שנאמר ... שומע אני .... S zu 22, 32 (99d 1): שומע אני ממשמע שנאמר ...[5]. — ממשמע הזה עדיין לא שמענו, s. oben, S. 190, Anm. 1[6].

שְׁמוּעָה, die gehörte Kunde, das Vernommene, ist specielle Bezeichnung der halachischen Tradition[7]. Bar. Moed Katon 23a: אין אומרים שמועה והגדה בבית האבל. Chagiga 14a: בעלי אגדה . . . בעל שמועות.

שמש. Piel שִׁמֵּשׁ, aus dem Aramäischen übernommenes Aequivalent des bibl. שֵׁרֵת. Die Bedeutung dienen, fungiren, ist auf die

---

[1] Eine Erweiterung dieser Norm durch *Ulla* s. Joma 42b. Sie wird dort auf Num. 19 angewendet: כל הפרשה כולה משמע מוציא מיד משמע ומשמע ממילא.

[2] In M zu 21, 2 (75a 8) l. במשמע statt כמשמע. [3] S. auch S. 191, Anm. 6. [4] Diese Formel findet sich einigemal in Gen. r. angewendet: Cap. 36 (6); 60 (5); 80 (10). An der letztern Stelle ist das fragende איני יודע durch das directe יָדַעְנוּ ersetzt. — *Raba*, der bab. Amora, wendet die Formel an in einer Auslegung zu Exod. 6, 23, Baba Bathra 110a. [5] An beiden Stellen des S ist mit unserer Formel die oben, unter הֵן (S. 43) erwähnte Regel, von der Negation auf die Affirmation zu schliessen und umgekehrt, angewendet.

[6] Der Plural מַשְׁמָעוֹת findet sich in nachtannaitischen Texten: j. Joma 43a ob., b. Joma 60b und sonst im babylonischen Talmud. *Levy*, III, 284a macht aus diesem Plural ein Abstractum מַשְׁמָעוּת. *Jastrow*, Col. 856, hat das Richtige; jedoch unterscheidet er ohne Noth מַשְׁמָע und מִשְׁמָע. [7] S. *Levy*, IV, 578.

Sprache übertragen worden; man sagt von einem Ausdrucke, der für mehrere Bedeutungen verwendet wird, dass er für mehrere Ausdrücke dient, fungirt. Und so wurde das Verbum שִׁמֵּשׁ, mit לָשׁוֹן verbunden, zum stehenden Terminus für lexikalische Angaben. Sn zu 11, 8 (24b 16): דבר אחד משמש לשלשה לשונות[1]. Lev. r. c. 14, Anf., *Meir:* הלשון הזה משמש שתי לשונות[2]. Echa r. Prooemien, No. 24 Anf., *El. b. Jakob:* הלשון הזה משמש שלשה לשונות[3].

שנה. I. Kal שָׁנָה, etwas zum zweiten Male thun, wiederholen (s. I Kön. 18, 34). Eine Regel *Ismaels* lautet[4]: זו מדה בתורה כל פרשה שנאמרה במקום אחד וחזר וּשְׁנָאָהּ במקום אחר לא שְׁנָאָהּ אלא על שֶׁחִסֵּר בה דבר אחד. So Sn zu 5, 6 (2a 4). In der Form, in welcher diese Regel im babylonischen Talmud (Sota 3a und Parall.) stets angeführt wird, ist das Passivum (Niphal נִשְׁנָה) angewendet: כל פרשה שנאמרה וְנִשְׁנֵית לא נִשְׁנֵית אלא בשביל דבר שנתחדש בה[5]. Vielleicht aus tannaitischer Zeit stammt die Formel, mit der *Jochanan* aus den drei Abtheilungen der heiligen Schrift drei Verse citirt[6], die denselben Gedanken enthalten[7]: דבר זה כתוב בתורה וְשָׁנוּי בנביאים ומשולש[8] בכתובים, Megilla 31a. — In einem Gespräche zwischen *Jehuda I* und *Chija* sagt Jener zu Diesem (nach dem Berichte im bab. Talmud, Moed Katon 16b): אם קרית לא שָׁנִיתָ ואם שנית לא שילשת ואם שילשת לא פירשו לך, d. h. wenn du die Bibel auch dreimal gelesen hättest, so hat man dir nicht den richtigen Sinn des betreffenden Verses (es ist von Prov. 1, 20 die Rede) erklärt. Dieselbe Zurechtweisung lässt der genannte *Chija* einem jüngern Gelehrten, *Jonathan b. Eleazar*, zu Theil werden, Berach. 18a[9].

M zu 12, 4 (4a 22): שנה עליו הכתוב לפסול, in Bezug auf die Wiederholung von מִכְסַת in תָּכֹסּוּ; ebenso M zu 12, 21 (11b 2)[10].

---

[1] S. oben, S. 126. [2] S. Die Ag. d. Tann. II, 45. [3] S. ib. II, 289, 4. — Vgl. Die Anfänge der hebr. Grammatik, S. 5, Anm. 4; ib. S. 11, die Anwendung unseres Verbums in der *Massora*. [4] S. Die Ag. d. Tann. I, 250; *Hoffmann*, Zur Einleitung S. 7. [5] S. oben, S. 56, Art. חדש. — Aus nachtannaitischer Zeit vgl. den Ausspruch *Acha's*, Gen. r. c. 60 (8): פרשתו של אליעזר שנים ושלשה דפים הוא אומרה וְשׁוֹנָהּ; ferner *Jose b. Chanina's* Ausspruch, Sanh. 59a (s. Die Ag. d. pal. Am. I, 430, 2): כל מצוה שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני . . . . [6] Vgl. oben, S. 65, Art. חרז. [7] S. Die Ag. d. pal. Am. I, 325, 2. [8] Zu מְשֻׁלָּשׁ und dem im folgenden Beispiel stehenden שִׁלַּשְׁתָּ s. I Kön. 18, 34: שלשו וישלשו. [9] S. Die Ag. d. Tann. II, 255, 4. — *Levy*, IV, 585a unt., erklärt den Satz auf ganz sinnwidrige Weise. — Vgl. noch in einem Ausspruche *Jehuda b. Ilai's* (s. Die Ag. d. Tann. II, 198, 4): הוי מפטם בדברי תורה ושונה ומשלש ומרבע. Sd zu 32, 2 (131b 27). [10] In verschiedenen Baraithen des bab. Talmuds findet sich dieselbe Norm der halachischen Exegese in dieser

Die 10. der Zweiunddreissig Regeln lautet דָּבָר שֶׁהוּא שָׁנוּי: etwas, was im Bibeltexte wiederholt ist, welche Wiederholung zur Deutung benützt wird. Als Beispiele werden citirt: die Wiederholung der Zahlen in Pharao's Traume, Gen. 41; die dreifache Wiederholung von היכל ה' in Jer. 7, 4.

II. שָׁנָה hat in der Schulsprache die auf dem Begriffe: wiederholen, zu wiederholten Malen sagen beruhende Bedeutung des Lernens mündlich überlieferter Texte erhalten. Denn das Lehren, Lernen und Behalten ungeschriebener Lehrstücke wird besonders durch das wiederholte Hersagen oder das stille Repetiren derselben ermöglicht. So wurde שָׁנָה zum Terminus für das Studium der Ueberlieferung und ihrer Disciplinen, sowie קָרָא, lesen, Terminus für das Studium der h. Schrift war. In dem oben, S. 152, am Anf. des Art. פָּסוּק citirten Beispiele bezieht sich וְיִשְׁנֶנּוּ auf einen Bibelvers als Object, weil dort davon von der mündlichen Belehrung über denselben die Rede ist. T 128 19 (Sabbath 13, 1): אף על פי שאמרו אין קורין בכתבי הקדש אבל שונין ודורשין בהן.

Für קָרָא וְשָׁנָה, oder vollständig: קָרָא את הַמִּקְרָא וְשָׁנָה אֶת־הַמִּשְׁנָה, vom Studium der heiligen Schrift und der Tradition, bedarf es keiner weitern Beispiele[1]. S. oben, Art. הַגָּדָה (S. 34 f.). — Mit לְ verbunden bed. שָׁנָה mündlich tradiren, lehren. Sn zu 15, 31 (33 a 19), *Meir:* זה הלומד תורה ואינו שונה לאחרים. Baba Mezia 44 a; *Simon*, der Sohn des Patriarchen *Jehuda I.* sagt dem Vater: שנית לנו בילדותך . . . ותחזור ותשנה לנו בזקנותך. Kidduschin 33 a: שניתי לו שני חומשין, s. oben (S. 64), Art. חומש. Bar. Erubin 54 b: שנה לו פרקו, שנה להן פרקן[2]. Der Hiphil הִשְׁנָה ist in dieser Bedeutung in tannaitischer Zeit nicht bezeugt. Wo er sonst vorkömmt, ist er Aequivalent des aramäischen אַתְנִי, welches dasselbe bed. was שָׁנָה ל . . — Ueber מַשְׁנִים s. oben, S. 135, Anm. 4.

III. Piel שִׁנָּה (geschr. שינה), ändern. Sn zu 15, 18 (31 a 1), *Ismael*: שינה הכתוב ביאה זו מכל ביאות שבתורה, d. h. hier heisst es

---

Form: הכתוב שנה עליו לְעַכֵּב. S. Pesachim 61 a, 78 b (= M 4 a); Joma 51 b, Schebuoth 14 a (zu Lev. 16, 11); Zebachim 23 b (zu Deut. 18, 7). In der Discussion des bab. Talmuds wird sie so wiedergegeben: דתנא ביה קרא (= ששנה בו הכתוב), Joma 39 b, Jebam. 40 a, Menachoth 19 b.

[1] Allgemeinere Bedeutung hat אֶשְׁנָה (Aboth II, 4), ושונה (ib. IV, 7); doch ist auch in diesen Beispielen zunächst das Lernen im Kopfe, das Repetiren der dem Gedächtnisse anvertrauten Lehrstücke gemeint. Vgl. *Schürer*, Gesch. des jüd. Volkes I^2, 88. [2] Anders zu verstehen ist der oben (S. 157) citirte Satz אין שׁוֹנִים לְחָכָם; dort hat שָׁנָה die Bed. etwas zum zweiten Male vortragen.

כְּבֹאֲכֶם, während sonst vom Einzuge ins Land gesagt ist: כי תבאו oder כי יביאך ה'. Der Umstand, dass Num. 19, 17 עָפָר im Sinne von אֵפֶר gesagt ist, wird so gekennzeichnet: שינה הכתוב ממשמעו, die h. Schrift hat das Wort in einem andern, als seinem gewöhnlichen Sinne gebraucht, Sn zur St. (46a 11)[1]. *Jehuda I.* wendet den Ausdruck an, um das Ungewöhnliche der Textworte אשר לא תענה, Lev. 23, 29, zu kennzeichen, Bar. Joma 80a (ששינה הכתוב במשמעו).

נִשְׁתַּנָּה, das Passivum zu שָׁנָּה, findet sich in folgenden Fragen: מה נשתנית הודייה זו מכל הודיות שבמקרא, in Bezug auf II Chron. 20, 21, wo — im Gegensatz zu 118, 1 und sonst — die Worte כי טוב aus der Danksagung fehlen. M zu 15, 1 (34b 26). — מה נשתנה הדבר הזה מכל הדברות שבתורה. S. oben, S. 19, Anm. 4. — מה נשתנה נשר זה מכל העופות כולם. M zu 19, 4 (62b 12). — מה נשתנה אוזן מכל איברים. S. oben, S. 177, Anm. 2. — מה נשתנו פטרי חמורים מפטרי סוסים וגמלים. S. oben, S. 178, Anm. 2. — M zu 16, 22 (50a 15). Die Fürsten der Gemeinde fragen Moses: מה נשתנה היום הזה מכל הימים[2]. — Pesachim X, 4 (Pesachabend-Rituale): מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות[3]. — Bar. Menachoth 104b, *Jizchak:* מה נשתנית מנחה שנאמר בה . . .[4].

שָׁעָה, Stunde, Zeitpunkt (aus dem Aram. שָׁעָא, jedoch etymologisch mit dem hebr. Verbum שעה, blicken zusammenhängend). Eine schon im tannaitischen Midrasch angewendete stehende Phrase ist בְּאוֹתָהּ שָׁעָה, zu jener Zeit, damals. M zu 18, 2 (57b 20); S zu 9, 24 (44d 11); SO c. 6; 11 Ende; 22 g. E. — Zu erwähnen ist auch: ועל אותה שעה הוא אומר, S zu 9, 23 (44c 15); 9, 24 (44d 10); 10, 2 (45c 5). T 11 10 (Berach. 4, 18). An allen diesen Stellen werden Verse aus Hagiographen und Propheten auf Situationen der mosaischen Zeit angewendet[5].

שקל. Kal שָׁקַל. M zu 18, 1 (57b 12), in Bezug auf die Textworte „für Moses und für sein Volk Israel“: שקל משה כישראל

---

[1] Ebenso Temura 12b; Sota 16b (במשמעו). In dieser Baraitha ist *Simon b. Jochai* als Autor genannt (s. *Schwarz*, Die herm. Analogie, S. 188).

[2] In diesem Satze erkenne ich die vollständige Gestalt der *Akiba* in den Mund gelegten Frage מה יום מיומים (Sanh. 65b). Dass מיומים nicht Dual sondern die unter Einfluss des aram. מיומין umgestaltete Pluralform ist, habe ich Ag. d. Tann. I, 263, 3 gezeigt; vgl. Monatsschrift, 31. Jhg. (1882), S. 570.

[3] Vgl. die im bab. Talm. häufige Frage מאי שנא.

[4] Das erste Mal מפני vor מה; jedoch ist das Wort zu streichen, s. *Rabbinowicz* XV, 257. Statt מה נשתנית hat die Münchener Handschrift מאי שנא. S. die vorige Anmerkung.

[5] Vgl. SO c. 7: ועל אותו יום הוא אומר.

וישראל כמשה שקל רב כתלמיד ותלמיד כרב; d. h. Jethro hielt Moses und Israel für gleichwiegend. — Der Niphal findet sich in der Erläuterung zur 19. der Zweiunddreissig Regeln (s. oben, S. 55): מבורר דברי תורה וּמְשַׁקְלָם. — Piel שִׁקֵּל, erwägen. מִשֶּׁיִּשָּׁקְלוּ שניהם כאחד in dem oben, S. 23, Z. 22 citirten Satze. Im Sinne der beiden für Kal und Niphal gebrachten Beispiele findet sich sehr häufig das Part. pass.:

שָׁקוּל, mit כְּנֶגֶד verbunden, gleichwiegend, gleichwerthig. M zu 20, 11 (69 b 18), vom Sabbath: מגיד שהיום שקול כנגד כל מעשה בראשית. — Zweiunddreissig Regeln, No. 24, von Asael, II Sam. 2, 30: לומר ששקול היו כנגד כולם. M zu 18, 1 (57 b 14): מגיד ששקולה יציאת מצרים כנגד כל הנסים וגבורות שעשה הקב"ה לישראל. Zweiunddreissig Regeln, ib., von Jericho, Josua 2, 1: ששקולה נגד כל הארץ בחוקה. — Im Plural, der die verglichenen Dinge zusammenfasst. M zu 12, 1 (1 a b); in Bezug auf die oben, S. 112, Art. מַעֲשֶׂה, Erwähnten: שניהם (שלשתם) שקולים זה כזה[1]. Sn zu 27, 1 (49 b 3), von den Töchtern Zelofchads: כולן שקולות זו כזו[2]. Im Midrasch der Schule *Akiba's* lautet der Ausdruck kurz so: שניהם שקולים, S zu 4, 32 (22 a 1 2 4); zu 19, 3 (86 b, 87 a); ebenso in der Mischna, Kerithoth Ende[3]. Mit ב verbunden ist שָׁקוּל in S zu 10, 12 (47 a oben), wo von den Söhnen Aharons gesagt wird, dass sie ihm gleichwerthig waren an Ansehen und auch an Ergebung in Gottes Willen (וידם, 10, 3): שקולים בו בכבוד ושקולים בו בדמימה. — Wenn zwei Möglichkeiten in der Erklärung einer Bibelstelle in Folge der Unbestimmtheit des Textes sich die Wage halten, so wird das so bezeichnet: הַדָּבָר שָׁקוּל. M zu 12, 14 (8 a 24)[4]; S zu 2, 14 (12 d 11); 3, 4 (14 a unt.)[5]. In einer Controverse zwischen *Eliezer b. Hyrkanos* und *Josua b. Chananja* sagt Jener, mit Hinblick auf zwei Bibelstellen, die einander hinsichtlich der Entscheidung über eine aufgeworfene Frage die Wage halten: הדבר עדיין שקול מי מכריע. Darauf bietet *Josua b. Ch.* die Entscheidung dar, sie mit den Worten einleitend: אני מכריע. T 158 25 (Pesach. 2, 7). Ebenso sagt *Akiba* in einer Controverse mit *Simon b. Nanos*: שקול מי מכריע. Darauf S. b. N.: אני אכריע. S zu 23, 30 (101 c 18)[6]. — M

---

[1] Vor זה כזה steht einmal (1 a 13) auch כאחד: S. Anm. 3. [2] Baba Bathra 120 a: שקולות היו. [3] Die parallele Baraitha, Pesachim 57 b, setzt hinzu: כאחד. [4] Hier ist עדיין vorgesetzt. [5] Hier muss nach שקול das Wort אפשר ergänzt werden, wie es in S 12 d 11 steht. In S zu 4, 24 (21 a 10) ist שקול הוא שיבואו כולן gekürzt aus דבר שקול הוא אפשר שיבואו כולן. [6] In Menachoth IV, 3 fehlt diese Einzelheit.

zu 21, 8 (92a 15): *Jonathan:* אין בית דין שקול, ein Gerichtscollegium darf nicht aus einer solchen Anzahl von Mitgliedern bestehen, dass bei Meinungsverschiedenheit die beiden Theile einander die Wage hielten und das Urtheil unentschieden bliebe; d. h. aus keiner geraden Zahl.

ת

תּוֹרָה bezeichnet in seinem weitesten Sinne die Gesammtheit der jüdischen Lehre, sei es als Grundlage des religiösen Erkennens und Handelns, sei es als Gegenstand des Studiums. In Anbetracht der zur heiligen Schrift hinzutretenden Traditionslehre sprach man von zwei Lehren, die Israel gegeben wurden. S. die oben, S. 89, Anm. 2 citirte Stellen aus S und Sd. Mit Hinblick darauf beginnt das Gespräch zwischen *Schammai* und dem Heiden (Bar. Sabbath 31a) mit der Frage des Letzteren: כמה תורות יש לכם. Die Antwort lautet: שתים תורה שבכתב ותורה שבעל פה. Ebenso beginnt das Gespräch zwischen *Gamliel II.* und dem römischen Kriegsobersten mit der Frage des Letzteren: כמה תורות ניתנו לישראל. G. antwortet: שתים אחת בכתב ואחת בעל פה. Sd zu 33, 10 (145a 9)[1]. — Mit תּוֹרָה wird oft die ganze heilige Schrift gemeint[2]. So selbstverständlich war diese Bedeutung des Wortes, dass man sich nicht scheute, in demselben Satze תּוֹרָה in dieser Bedeutung und auch als Namen der ersten Abtheilung der h. Schrift, des Pentateuchs zu gebrauchen. Ein Agadist des 4. Jahrhunderts sagt, vielleicht einen älteren Spruch wiederholend: תורה משולשת תורה נביאים וכתובים[3]. In dieser letzteren Bezeichnung der gesammten heiligen Schrift hat תּוֹרָה seine am nächsten liegende Bedeutung: Pentateuch. Vgl. auch die Nebeneinanderstellung von תּוֹרָה und מִקְרָא (oben S. 118). Eine specielle Anwendung des Wortes s. noch oben (S. 63), Art. חֹמֶשׁ. — Gleich כָּתוּב wird auch תּוֹרָה bei Personificirung der h. Schrift angewendet: אָמְרָה תּוֹרָה, die Thora hat gesagt und dgl. S. oben, Art. אמר, ferner Art. דבר, דֶּרֶךְ אֶרֶץ, הוֹאִיל, לחש, מִפְּנֵי, מִתּוֹךְ, תפס.

תְּחִלָּה, Anfang. Der Anfang des Wortes (opp. סוֹף), s. oben (S. 129), Art. נתן. — Anfang des Abschnittes (תחלת הענין, opp.

---

[1] S. Die Ag. d. Tann. I, 81. [2] S. *Blau*, Zur Einl. in die h. Schrift, S. 16 f. [3] *Josua b. Nechemja* in Tanch. zu Exod. 19, 1. Anonym Pesikta 105a. S. oben, S. 123, Anm. 1.

סוף הענין), s. oben, S. 140, Art. עִנְיָן. — Auch תחלת הפרשה, s. oben (S. 167), Art. קדם. — In einer exegetischen Controverse zwischen *Josija* und *Jonathan* [1] behauptet dieser, dass man von dem dreimaligen אלהים in Exod. 21, 7 f. das erste אלהים nicht zur Deutung verwenden dürfe, da es als Anfangswort gesagt sei und Anfangsworte — die als den Gegenstand einführend unentbehrlich sind — nicht gedeutet werden: הראשין תחלה ואין דורשין תחלות. M zur St. (92 a 14), j. Sanh. 18 a 26, b. Sanh. 3 b.

תַּחְתּוֹן, das Untere, Folgende. S. oben (S. 140), Art. עֶלְיוֹן.

תֵּיבָה, das Wort [2]. S. oben (S. 129), Art. נתן Ende; Art. הפך (S. 44).

תלה. Kal תָּלָה, anhängen, abhängig machen. M zu 12, 25 (12 a 28, 12 b unt.): תלה הכתוב לעבודה הזאת מביאתן לארץ ולהלן, die h. Schrift macht diesen Cultus von dem Einzuge ins Land abhängig. T 449 21 (Schebuoth 3, 3), *Ismael* zu Lev. 5, 1: תלה הכתוב נשיאות עון במגידין. — Sd zu 24, 9 (123 a unt.): תלה הכתוב הכל במרים. — S zu 25, 10 (107 a 9), *Jose b. Chalaftha*, vom Jobel: אחר שהכתוב תולה אותה לענין תקיעת שופר וכתוב אחר [3] תולה אותה לענין שלות עבדים [4]. — Besonders oft wendete man das mit ב verbundene Part. pass. תָּלוּי an. S zu 12, 5 (58 d 11): אין הדבר תלוי אלא בלידה. S zu 15, 3 (75 a 14): טומאתו בזובו תלויה ואינה תלויה בימים. Kidduschin I, 9: מצוה שאינה תלויה בארץ; ib. מצוה שהיא תלויה בארץ. — S zu 19, 2 (86 c): תלויים בה . . . (s. oben, S. 12, Z. 5). — Gen. r. c. 71 Anf., *Simon b. Jochai:* לפי שכל הדברים תלויים ברחל [5]. — Mit תָּלוּי gleichbedeutend ist das aram. תְּלֵי in der eigenthümlichen, halbaramäischen Redensart: ועדיין דבר תלי בדלא תלי, Sd zu 32, 43 (140 b 2 3); 33, 1 (142 a 11). Der Sinn dieser Redensart, mit welcher eine Sache als unbestimmt, zweifelhaft bezeichnet wird, ist nicht genau erkennbar.

Der Niphal נִתְלָה ist angewendet in der 14. der Zweiunddreissig Regeln: דבר גדול שנתלה בקטן ממנו, ein bedeutender Gegenstand von einem geringeren Gegenstand abhängig gemacht, indem er mit ihm verglichen wird. S. das Weitere oben (S. 3), Art. אַיִן.

---

[1] S. Die Ag. d. Tann. II, 355. [2] Wie der Begriff Kasten zu dem des geschriebenen einzelnen Wortes wurde, s. Die Anfänge der hebr. Grammatik, S. 4 f. [3] In S irrthümlich ואחד כתוב. [4] Ebenso j. Rosch Hasch. 58 d 62. In b. R. Hasch. 9 b stehen dafür die oben, S. 109, Anm. 5 gebrachten Worte. [5] S. Die Ag. d. Tann. II, 116, 4. — Zu der Aeusserung *Eleazars aus Modiim* (M zu 15, 25, 46 a 8): והלא גדולה אינה תלויה אלא בשין s. Die Ag. d. Tann. I, 205, 4.

תַּלְמוּד I. Zum Piel לִמֵּד, lehren, gehöriges Substantiv[1], das in seiner weitesten Bedeutung das Studium der Lehre bezeichnet, mit dem vollen Ausdrucke: תַּלְמוּד תּוֹרָה (Pea I, 1). Das Wort umfasst das Lehren und Lernen, ist aber aus dem das erstere bezeichnende Verbum hervorgegangen, weil das Lehren die nothwendige Voraussetzung des Lernens ist. Den Ursprung des Wortes aus לִמֵּד lassen die folgenden Sätze einer Agada *Akiba's* über König Manasse deutlich erkennen: וכי עלתה על דעתך שחזקיהו לימד תורה לישראל ולמנשה בנו לא לימד[2] אלא כל תלמוד שלימדו וכל עמל שעמל בו לא הועיל בו אלא ייסורים. Sd zu 6, 5 (73b 32). — תַּלְמוּד bed. das Studium als Thätigkeit, sowie das durch das Studium erlangte Wissen. In ersterer Bedeutung sehen wir das Wort in jenen Aussprüchen, in welchen es dem Worte מַעֲשֶׂה gegenübersteht[3]. Dieses bed. das der Lehre gemässe Handeln, das Ausüben ihrer Gebote, während תַּלְמוּד die theoretische Beschäftigung mit der Lehre, das Studium bezeichnet. Sd zu 11, 13 (79a 34): ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם מגיד הכתוב שהמעשה תלוי בתלמוד ואין התלמוד תלוי במעשה וכן מצינו שענש על התלמוד יותר מן המעשה. Ib. (80a 4 5 17)[4]. Das durch Studium erlangte Wissen bed. unser Wort in dem Ausspruche *Jehuda b. Ilai's*: כל שרוב [איזהו רבו] תלמודו ממנו. T 375 24 (B. Mezia 2 Ende), 476, 8 (Hor. 2, 5), j. B. M. 8d 35[5]. — Mit תַּלְמוּד ist gleichbedeutend מִדְרָשׁ, s. oben, S. 103. Statt בית המדרש sagte man auch בית תלמוד, s. oben, S. 118, Anm. 1.

תַּלְמוּד II. Aus der speciellen Bedeutung des Verbums לִמֵּד, in welcher es aussagt, dass der Bibeltext etwas lehrt, so namentlich in der Form מְלַמֵּד, aber auch in anderen Formen (s. oben, S. 31f. und S. 95f.) leitet sich eine besondere Bedeutung des Substantivs תַּלְמוּד her, in welcher es zu einem der häufigsten Kunstworte der tannaitischen Bibelexegese geworden ist. Der

---

[1] Vgl. תַּנְחוּם, תַּעֲנוּג, תַּפְנוּק, תַּשְׁלוּם, die alle aus dem Pielstamme gebildet sind.

[2] Sd zu 11, 19 (83a 5): ומלמדו תורה, die oberste Pflicht des Vaters. Vgl. Kidduschin 30a.

[3] In einer Agada *Eliezer b. Jose Gelili's* (Ag. d. Tann. II, 299, 4): תלמוד und מעשה הטוב (so T 309 12), in b. Sota 44a: מעשים טובים.

[4] Ueber den Rangstreit zwischen תלמוד und מעשה, der zur Zeit der hadrianischen Verfolgungen den Gegenstand einer ernsten Berathung bildete, s. Die Ag. d. Tann. I, 303. In anderem Sinne stehen sich תלמוד und מעשה gegenüber in der Bar. Baba Bathra 130b: אין למדין הלכה לא מפי תלמוד ולא מפי מעשה. Hier ist תלמוד s. v. wie לִמּוּד, Belehrung (die Ausgaben bieten auch die Var. לימוד). Der Satz besagt: Man darf die giltige Halacha weder aus dem theoretischen Lehrvortrage des Meisters, noch aus seiner Praxis lernen, sondern es ist nöthig, dass er ausdrücklich die bei der Praxis maassgebende Halacha angebe (עד שיאמר לו הלכה למעשה).

[5] Im bab. Talmud, B. Mezia 33a steht חכמתו st. תלמודו.

betreffende Ausdruck, תַּלְמוּד לוֹמַר, leitet das den Gegenstand der Auslegung oder der exegetischen Deduction bildende Textwort ein. Er besagt: es liegt eine Lehre (eine Belehrung) der Schrift in dem, was sie sagt. תַּלְמוּד לוֹמַר ist etwa soviel wie הַכָּתוּב מְלַמֵּד לוֹמַר, die Schrift lehrt, indem sie das betreffende Textwort sagt. לוֹמַר hat hier genau dieselbe Rolle, wie das biblische לֵאמֹר in zahllosen Fällen[1]. Am häufigsten wird vermittelst dieses Ausdruckes irgend eine mit יכול oder שומע אני hypothetisch vorgebrachte Schriftauslegung oder sonstige Meinung exegetisch widerlegt. (S. über diese Ausdrücke oben, S. 72 und S. 189). Ferner dient תלמוד לומר dazu, um die Antwort auf eine mit מִנַּיִן eingeleitete Frage nach der biblischen Begründung einer These zu ertheilen. (S. oben, S. 106)[2]. — Sehr häufig findet sich die Frage מַה־תַּלְמוּד לוֹמַר (= ומה מלמד הכתוב לומר), was lehrt die Schrift mit diesem Textworte[3]. Dieser Frage geht zuweilen die sich unmittelbar dem auszulegenden Texte anschliessende Formel an: שאין תלמוד לומר. Sota V, 4, aus *Akiba's* Predigt zu Exod. 15, 1: אז ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת לה' לאמר שאין תלמוד לומר לאמר ומה תלמוד לומר לאמר מלמד שהיו ישראל עונין אחריו של משה.. M zu 13, 4 (19b 24)[4]; ib. Z. 25. SO c. 2 Anf., zu Gen. 28, 9: ... שאין תלמוד לומר אחות נביות ומה תלמוד לומר אחות נביות אלא מלמד.... Ib. c. 10, zu Deut. 31, 2. Diese Formel soll den Hörer

---

[1] S. Lev. 14, 35 והגיד...לאמר; Jer. 20, 15: בִּשַּׂר...לאמר. Vgl. Sd zu 15, 22 (95b unt.): שהיו דורשים לומר; j. Pea 16c 58 hat dafür: דהוין דרשין (= שהיו דורשים), b. Baba Mezia 88a: שהיו אומרין. — Anders fasst *Geiger*, Jüdische Zeitschrift VIII, 179, unseren Ausdruck auf. Er paraphrasirt ihn so: „Das ist eine Lehrerweiterung, eine zu erschliessende Bestimmung, welche es der Schrift nöthig macht, zu sagen". Sachlich ist das ungefähr dasselbe, wie meine Umschreibung; jedoch wird dabei der syntaktischen Stellung des לומר nicht Rechnung getragen.

[2] תלמוד לומר als Antwort auf eine mit שלא תאמר eingeleitete Einwendung, z. B. Bar. Baba Mezia 73b (*Jehuda b. Ilai*). [3] M zu 12, 6 (5b 28) in Bezug auf Num. 9, 2: ומה תלמוד לומד במועדו אלא להקיש ולדון גזרה שוה. Gewöhnlich wird die durch die Frage hervorgerufene Schriftauslegung mit מְלַמֵּד eingeleitet. M zu 16, 10 (48a 12): מה תלמוד לומר ויהי מלמד שכשם שגזר הקדוש ברוך הוא כן היה; 18, 12 (59a 22): מה תלמוד לומר לפני האלהים אלא מלמד כל המקבל פני חכמים כאלו מקבל פני שכינה; 18, 14 (59a 27): ומה תלמוד לומר מן הבקר עד הערב אלא מלמד... Zu 21, 4 (76a 16) heisst es: האשה וילדיה מה תלמוד לומר מגיד שילדיה כמוה. Hier ist nicht מלמד, sondern מַגִּיד gesetzt, weil im Midrasch der Schule *Ismaels* מְלַמֵּד nur bei Auslegungen nichthalachischen Inhaltes gebraucht wird. — Beispiele für מה תלמוד לומר s. noch in SO c. 10, 27. [4] Hier fehlt die Frage: ומה ת"ל חדש האביב; ebenso M ib. (20a 10), wo die Antwort mit מַגִּיד eingeleitet ist, weil ihr Inhalt halachischen Charakters hat.

gleichsam auf die Bedeutsamkeit der vorzutragenden Auslegung gespannt machen, indem sie sagt: Es ist — scheinbar — kein Lehrzweck ersichtlich, weshalb die Schrift dies sagt.

Ausser der Formel תלמוד לומר findet sich תַּלְמוּד in der angegebenen Bedeutung auch in folgenden Beispielen. Bar. Baba Kamma 104b: ... מנין תלמוד לומר גזילה ועושק אבידה ופקדון יש תלמוד. Die parallele Stelle in S zu 5, 23 (28c 4) hat ישתלמו statt יש תלמוד, auf Grund eines an der citirten Talmudstelle bereits berichtigten und in S merkwürdigerweise wieder auftauchenden Lapsus [1], und setzt noch hinzu: מכל מקום. Die Worte יש תלמוד [מכל מקום] besagen: auf jeden Fall bieten die verschiedenen Ausdrücke, derer sich die h. Schrift zur Bezeichnung des fremden Eigenthums und seiner unrechtmässigen Aneignung bedient, genügende Grundlage zur Deduction der fraglichen These. — M zu 21, 12 (79b 7): לתלמודו בא, das Textwort ist wegen der aus ihm sich ergebenden Lehre da. Ib. zu 21, 18 (82b 13) *Jonathan:* הא מה תלמוד לומר איש ואשה לתלמודו הוא בא; ebenso Sn zu 5, 5 (2a 11) [2].

תַּלְמוּד III. Die in dem vorhergehenden Artikel behandelten Beispiele bieten das Wort תַּלְמוּד in einer Bedeutung dar, in der es auf לִמֵּד mit der heiligen Schrift, dem Textworte als Subject zurückgeht. Es giebt aber noch eine specielle Bedeutung des Wortes, welcher die oben (S. 96) im letzten Absatze des Artikels למד behandelte Bedeutung von לִמֵּד zu Grunde liegt. Die exegetische Begründung und Discussion der halachischen Lehrsätze wurde ebenfalls תַּלְמוּד genannt, entsprechend der erwähnten Anwendung des Verbums, bei der das Subject der Ausleger, der Schriftgelehrte ist. In dieser Bedeutung wurde תַּלְמוּד zum Namen einer Disciplin der Traditionswissenschaft, welche mit der als מִדְרָשׁ bezeichneten Disciplin (s. oben, S. 104) im Grunde denselben Inhalt hat. Der Unterschied zwischen ihnen liegt nur darin, dass der „Midrasch" vom biblischen Textworte ausgeht und an dasselbe seine Auslegungen und Erörterungen knüpft, während der „Talmud" von den Halachasätzen ausgeht und dieselben exegetisch begründet und erörtert. Der „Talmud" in diesem engeren Sinne hat die Schriftauslegung, und zwar — da es sich um die Begründung der Halacha handelt — die halachische Schriftauslegung zum hauptsächlichen Inhalte. Und da andererseits dadurch, dass

---

[1] S. *Geiger*, Jüd. Zeitschrift VIII, 178. [2] Hieher gehört die im bab. Talmud vorkommende Frage ומאי תלמודא, z. B. Sanhedrin 59b, Frage *Huna's* in Bezug auf eine mit תלמוד לומר formulirte exegetische Angabe *Rabs*.

man die Agada als besondere Disciplin betrachtete, auch unter „Midrasch“ speciell die Gesammtheit der halachischen Schriftauslegungen verstanden wurde, ergiebt sich die inhaltliche Identität der beiden, weshalb denn auch in der Nennung der Disciplinen des Traditionsstudiums oft genug תַּלְמוּד an Stelle von מִדְרָשׁ gesetzt ist[1]. Schon die Tannaiten sprechen vom Talmud, als einer Disciplin der Tradition (s. unten die Beispiele), aber erst in nachtannaitischer Zeit gewann diese Disciplin ihre specielle Bedeutung: als nämlich die recipirte Mischna *Jehuda's I.* die Grundlage und der hauptsächliche Gegenstand des Studiums wurde. Durch dieses in den Schulen Palästina's und Babyloniens sich forterhaltende Studium entstand der Talmud als Litteraturwerk, in seiner doppelten Gestalt: der Talmud Palästina's, der sog. *jerusalemische Talmud*, und der Talmud κατ' ἐξοχήν, der *babylonische Talmud.*

Aus tannaitischer Zeit seien zu den bereits in den Artikeln הַגָּדָה, הֲלָכָה, מִקְרָא und מִשְׁנָה gebrachten noch folgende Beispiele für תַּלְמוּד in der hier constatirten dritten Bedeutung erwähnt. Bar. Baba Mezia 33a unt.: העוסקין במקרא מדה ואינה מדה במשנה מדה ונוטלין עליה שכר בתלמוד אין לך מדה גדולה מזו. Ib. הוי רץ למשנה יותר מן התלמוד. Letzteren Satz — wird dann berichtet — habe *Jehuda I.* dem ersteren angefügt, als die Mischna in Folge der dem „Talmud“ zugetheilten ersten Range vernachlässigt wurde. Ebendaselbst (33b) wird auch der Wahlspruch *Jehuda b. Ilai's*, Aboth IV, 13, auf den „Talmud“ bezogen: הוי זהיר בתלמוד ששגגת תלמוד עולה זדון[2]. Damit hängt zusammen, dass *Jehuda b. Ilai* als wesentlichen Theil der Traditionskunde — der „Mischna“ im weitesten Sinne — den „Midrasch“ betrachtete, Kidduschin 49a unt.

תמה. Kal תָּמַהּ, sich wundern. Häufig ist die schon in

---

[1] S. oben, S. 34, A. 2; S. 35, A. 3. S. ferner den im Art. משנה (S. 122) gebrachten Ausspruch über die drei Theile der Traditionswissenschaft. In Berachoth 22a sagte *Jonathan b. Joseph* und ebenso *Meir:* מציע הוא את המשנה ואינו מציע את הגמרא. Statt גמרא stand hier — wie auch sonst — ursprünglich תלמוד; aber die Münchener Handschrift (s. *Rabbinowicz* I, 105 f.) hat jedesmal מדרש. Zu der oben, S. 35, Z. 19 citirten Baraitha aus Berach. 22a (sie steht auch in Moed Katon 15a) sei bemerkt, dass sie im j. Berach. 6c 39 folgenden Wortlaut hat: קורין בתורה ושונין מדרש הלכות והגדות. In Moed Katon 21a lautet die Aufzählung der Disciplinen: בתלמוד בהלכות ובאגדות. So in der Münchener Hschr. (*Rabbinowicz* II, 70); die Ausgaben haben במדרש an erster Stelle und fügen nach הלכות noch hinzu ובתלמוד (woraus die Censur gemacht hat: ובש"ס).

[2] Eine Variante hat בלימוד und למוד. Dann würde es sich um Irrthum im Lehren überhaupt handeln. (Vgl. תלמוד = לִמּוּד, oben S. 199, Anm. 4).

Koh. 5, 7 sich findende Phrase אַל תִּתְמַהּ, wundere dich nicht. M zu 12, 37 (14b 16): ... ואל תתמה שהרי כתוב. M zu 13, 19 (24ab): ... ואל תתמה בדבר הזה הרי הוא אומר. In beiden Beispielen wird das Erstaunen über ein angenommenes ausserordentliches Wunder durch den Hinweis auf ein ähnliches, durch die h. Schrift bezeugtes Wunder beschwichtigt. Ebenso Sd zu 32, 1 (131a 24): ואם תְּמֵיהַּ אתה על הדבר צא וראה מה נאמר ביהושע[1]. Innerhalb einer halachischen Erörterung findet sich der Ausdruck: ואל תתמה ... בכלים, Sn zu 5, 3 (1b 16). Eine stehende Phrase der halachischen Exegese in S lautet: ... אַף אתה אל תתמה על: zu 1, 2 (5a 36); 2, 1 (9d 19); 7, 34 (39c 15); 14, 3 (70b 13); 22, 27 (99a 25). — Bar. Pesachim 23a, *Jose der Galiläer:* תְּמַהּ על עצמך.

Hiphil הִתְמִיהַּ. M zu 18, 5 (58a 31); 18, 12 (59a 8): הכתוב מתמיה עליו. Die h. Schrift will mit der Hervorhebung dessen, dass Jethro, der an die Herrlichkeit der Welt Gewöhnte, in die Wüste zog und dass er, der ehemalige Götzendiener, dem Gotte Israels Opfer darbrachte, Staunen hervorrufen.

תְּמוּרָה. S. oben, Art. נוטריקון g. Ende (S. 127).

תפס. Kal תָּפַס (bibl. תָּפַשׂ), ergreifen, festhalten. M zu 20, 3 (67b 21), *Chanina b. Antigonos*[2]: בוא וראה לשון שתפסה תורה. Ebenso Sd zu 11, 16 (צא statt בא) Mit diesen Wörtern wird die Deutung des Götzennamens מֹלֶךְ (Lev. 18, 21) eingeleitet, wonach derselbe Alles bezeichnet, was der Mensch in abgöttischer Weise als Herrn über sich anerkennt und sei es auch nur ein Stück Holz oder eine Thonscherbe: למולך כל שתמליכנו עליך אפילו קיסם אפילו חרס (Sd: מולך כל שימליכוהו עליהם אפילו קיסם אפילו צרור)[3]. — T 450 9 (Schebuoth 3, 8): כל מקום שתפס הכתוב עד סתם הרי הוא בכלל שנים עד שיפרוט לך הכתוב אחד. Wo die h. Schrift einfach den Ausdruck עֵד gebraucht, ohne אֶחָד hinzuzufügen, ist die Aussage zweier Zeugen gemeint. — Auf לשון als Object bezogen, bed. תָּפַס dasselbe, was im biblischen Sprachgebrauch (Gen. 4, 21; Jer. 50, 16, Ez. 27, 29): ein Werkzeug, eine Waffe handhaben, führen. Der Ausdruck ist gleichsam als das Instrument der h. Schrift angesehn[4].

---

[1] Vgl. die Beispiele zu תְּמֵיהַּ אני, תְּמַהֲנִי, bei *Levy* IV, 650a, *Kohut* VIII, 243b (wo Zeile 11 כריתות irrthümlich für ערכין steht).

[2] S. Die Ag. d. Tann. I, 379, 1.

[3] In b. Sanh. 64a unt.: מפני מה תפסה תורה לשון מולך כל שהמליכוהו עליהם אפילו צרור ואפילו קיסם. — In j. Sanh. 25c 4, als Ausspruch *Jochanans*, tradirt von *Chija b. Abba*: ... ראה לשון שלימדתך תורה מולך כל שתמליכהו עליך.

[4] Zu j. Sukka 54d 11: ראה שהתפיסתך התורה לשון חיבה לשון שיבעה לשון שיכרות s. Die Ag. d. pal. Am. I, 42, 5.

S. ferner die oben (S. 111), im Art. מועט gebrachte Regel *Akiba's.*

תקן. Hiphil הִתְקִין. Der oben (S. 130), Art. סדר, gebrachte Ausspruch *Simon b. Gamliels* lautet in T 110 24 (Sabbath 1, 12): תינוקות[1] מתקינין פרשיותיהן לילי שבת לאור הנר; in j. Sabbath 3b 71: התינוקות מתקינין להן ראשי פסוקיהן לאור הנר. In diesem Satze ist also התקין ein Synonym zu סִדֵּר und bedeutet das Lesen der Thoraabschnitte in ihrer bestimmten Ordnung. Nach der Lesart des j. Talmuds wären nicht die Abschnitte, sondern die Anfänge der Verse gemeint. Jedoch ist wahrscheinlich auch hier פרשיותיהן zu lesen statt פסוקיהן. Der unmittelbar vorhergehende Satz des jer. Talmuds nennt ראשי פרקים; auch hier scheint ראשי פרשיות gelesen werden zu müssen.

In dem oben, S. 35, Anm. 5 citirten Ausspruche wird die Thätigkeit *Akiba's* in der Feststellung und Redaction der Traditionsdisciplinen mit den Worten התקין מדרש הלכות והגדות bezeichnet. Vgl. dazu T 676 33 (Ẓabim 1, 7): כשהיה ר' עקיבא מסדר הלכות לתלמידים. Auch hier sind סִדֵּר und הִתְקִין Synonyma.

תִּרְגֵּם, verdolmetschen, übersetzen, speciell die heilige Schrift aus dem hebräischen Urtexte in die (aramäische)[2] Volkssprache übersetzen; im engsten Sinne den öffentlich vorgelesenen Text mit der aramäischen Uebersetzung begleiten. Megilla IV, 6: קטן קורא בתורה וּמְתַרְגֵּם. T 227 5 (Megilla 4, 19): אחד קורא בתורה ואחד מתרגם ולא יהא אחד קורא ושנים מתרגמין אחד קורא בנביא ואחד מתרגם . . . קטן מתרגם על ידי גדול אבל אינו כבוד שיתרגם גדול על ידי קטון. — Partic. passivi (Hithpael) מִתַּרְגֵּם. T 228 5 (Megilla 4, 31): יש נקראין ומתרגמין נקראין ולא מתרגמין לא נקראין ולא מתרגמין. Vgl. Megilla IV Ende[3].

תַּרְגּוּם, Uebersetzung des biblischen Textes. מקרא—תרגום Text, Uebersetzung, s. ob., S. 118, Anm. 4. — T 128 23 (Sabb. 13, 2) ספר איוב תרגום, ebenso b. Sabb. 115a. In. j. Sabb. 15c 6 der volle Ausdruck: ספר איוב כתוב תרגום, das Buch Hiob, in aramäischer Uebersetzung geschrieben. Dieser volle Ausdruck stimmt überein mit der Ausdrucksweise der Baraitha (Sabbath 115b), welche von Bibeltexten spricht, die statt im hebräischen Urtexte in aramäi-

---

[1] Die Erfurter Handschrift setzt hinzu: ורב, also die Schulkinder mit dem Lehrer. [2] Natürlich wird auch das Uebersetzen der Bibel ins Griechische mit תִּרְגֵּם bezeichnet. S. j. Kidduschin 59a 10: תירגם עקילס הגר לפני ר' עקיבא; j. Megilla 71c 11: תירגם עקילס הגר התורה לפני ר' אליעזר ור' יהושע. Es ist *Aquila's* griechische Bibelübersetzung gemeint. [3] S. auch die oben, S. 24, Anm. 2 citirte Baraitha.

scher Uebersetzung, und von aramäischen Bibeltexten, die statt im aramäischen Urtexte in hebräischer Uebersetzung geschrieben sind: תרגום שכתבו מקרא ומקרא שכתבו תרגום. Mischna, Jadajim IV, 5: תרגום שכתבו עברית ועברית שכתבו תרגום[1]. Die aramäischen Texte der heiligen Schrift (Gen. 31, 47, zwei Wörter; Jerem. 10, 11; Daniel 2, 4—7, 28; Eẓra 4, 8—6, 18; 7, 12—26) werden ebenfalls תרגום genannt, weil ihre Sprache die der Bibelübersetzung ist. Bar. Sabbath ib.: תרגום שבעזרא ושבדניאל ושבתורה[2]. Dass man mit תַּרְגּוּם nicht nur die aramäische, sondern jede Bibelübersetzung bezeichnete, ist deutlich zu erkennen, aus Megilla II, 1: קראה תרגום בכל לשון לא יצא; ferner Bar. Sabbath 115a: היו כתובין תרגום בכל לשון[3]. An der ersten Stelle handelt es sich um die

---

[1] עברית bezeichnet den sprachlichen Charakter des Bibeltextes, der überwiegend hebräisch ist, weshalb in unserer Halacha מקרא durch עברית vertreten wird. Die mit der angef. Mischna in Jadajim parallele Baraitha, Megilla 8b unt., hat מקרא שכתבו תרגום ותרגום שכתבו מקרא, also in umgekehrter Reihenfolge und מקרא für עברית, wie in der Bar. Sabbath. Offenbar ist מקרא der ursprüngliche Ausdruck; die Mischna setzt der Deutlichkeit halber עברית dafür. *Blau*, Zur Einleitung S. 75, hält die Baraitha in Megilla 8b mit Unrecht für ein Citat aus der Mischna in Jadajim. Die Hypothese *Blau's*, ib., תרגום sei dasselbe was כתב עברי und bedeute die althebräische Schrift, ist unhaltbar; sie beruht auf der unbewiesenen Voraussetzung, dass „man die neue — „assyrische" — Schrift ausschliesslich für die hebräische, die heimische hingegen ausschliesslich für die aramäische Sprache anzuwenden befahl", und dass „im Geiste der Gesetzeslehrer Bibel und biblische (= assyrische) Schriftzeichen einerseits, Targum und targumische (= althebräische) Schriftzeichen andererseits zusammenflossen." Die Hypothese beruht ferner auf einer irrigen Interpretation der Worte וכתב עברי, welche in den angeführten Mischnastellen und den beiden Baraithen nach den citirten Worten folgen. Nach *Blau* wären diese Worte „eine Erläuterung des vorhergehenden תרגום". Aber schon ein Blick auf die Baraitha in Megilla 8b, wo die Reihenfolge eine umgekehrte ist zeigt die Unmöglichkeit dieser Auffassung; denn dort folgen die Worte וכתב עברי nach ותרגום שכתבו מקרא, wären also nach *Blau's* Annahme eine Erläuterung des vorhergehenden מקרא. In Wirklichkeit ist mit וכתב עברי ein besonderer Fall angegeben. Die Halacha nennt zuerst die Aenderung des sprachlichen Charakter des Bibeltextes und dann auf kurze, aber ausweichende Weise die des Schriftcharakters. In Bezug auf den letztern wird dann in M. Jadajim und Bar. Megilla 8b auch positiv angegeben: עד שיכתבנו אשורית על העור בדיו. Damit entfällt natürlich auch die neue Erklärung *Blau's* (S. 79) für ספר איוב תרגום, sowie die „gewagte" Erklärung, ובכל לשון (Sabb. 115a) sei = ובכתב כל לשון.

[2] In der Mischnastelle fehlt ושבתורה.

[3] So die Münchener Handschrift und die alten Ausgaben (*Rabbinowicz* VII, 257), während die späteren Ausgaben ובכל לשון bieten. Auch in dem amoräischen Ausspruche (Sabb. ib., unmittelbar nach der Mischna) ist die ursprüngliche Lesart היו כתובין תרגום בכל לשון; dann wurde vor בכל ein ו eingeschoben oder — in dem gewöhnlichen Tal-

Uebersetzung des Estherbuches, an der zweiten um die aller biblischer Schriften. T 128 22 (Sabbath 13, 1) hat ובכל לשון, was entweder so zu verstehen ist: „und zwar in jeder Sprache", oder — wie im gewöhnlichen Talmudtexte der Baraitha — auf der Annahme beruht, dass תַּרְגּוּם nur aramäische Bibelübersetzung bedeutet[1]. — Die aramäische Uebersetzung der drei Abtheilungen der Bibel heisst Megilla 3a: תרגום של תורה, תרגום של נביאים, תרגום של כתובים.

תַּרְגְּמָן, תּוֹרְגְּמָן[2], oder מְתוֹרְגְּמָן, Dolmetsch, Uebersetzer, speciell der die Uebersetzung des vorgelesenen Bibeltextes öffentlich Vortragende. Megilla IV, 4: הקורא בתורה ... לא יקרא לתרגמן יותר מפסוק אחד ... ועד כמה הוא מדלג עד כדי שלא יפסיק התרגמן[3]. — In der oben, S. 28 erwähnten Bedeutung unseres Wortes s. Sn zu 27, 18 (53b 7): תן תורגמן ליהושע; ib. Z. 10: היה משה משתיק את התורגמן. Sd zu 18, 18 (107b 32): שלא להושיב את התורגמן[4].

---

mudtexte — או. Diese Aenderung beruht auf der Voraussetzung, dass תרגום ausschliesslich aramäische Bibelübersetzung bedeutet.

[1] Von dieser Voraussetzung geht auch *Raschi* aus, der Megilla 17a die Worte der Mischna תרגום בכל לשון so versteht: „in aramäischer Uebersetzung und natürlich auch in jeder andern Sprache". *Blau* (S. 84) übersetzt: „aramäisch oder in einer andern Sprache". Jedoch ist kein Grund vorhanden, בכל לשון anders zu verstehen, denn als Bestimmung zu תרגום; und da das Verbum תִּרְגֵּם auch das Uebersetzen ins Griechische bedeutet (s. oben, S. 204, A. 2), so kann תַּרְגּוּם auch nichtaramäische Uebersetzung bezeichnen. — Es sei noch bemerkt, dass auch *Maimûni* von derselben Voraussetzung ausgeht, wie *Raschi*; er giebt die Worte der Mischna, Megilla II, 1 im Mischna Thora, Hilch. Megilla 2, 4 so wieder: היתה כתובה תרגום או בלשון אחרת מלשונות הגוים. Hingegen entspricht den Worten der Bar. Sabbath 115a bei *Maimûni*, Hilch. Sabbath 23, 26 der Satz: היו כתובין בכל לשון, also ohne Hervorhebung der aramäischen Version.

[2] Der von *Lowe* edirte Mischnatext (66b 8 10, 130a 4) hat תרגמן, also תַּרְגְּמָן, was auch die ursprüngliche Form ist, vgl. syrisch ܬܪܓܡܢܐ. Es ist eine Form, wie דַּרְשָׁן und bezeichnet den Beruf. Aber die Form פַּעְלָן hatte — wohl unter dem Einflusse des Participiums פּוֹעֵל — die Tendenz, sich in פּוֹעְלָן zu verwandeln. Auch aus דַּרְשָׁן wurde דּוֹרְשָׁן. S. dieses und viele andere Beispiele bei *Zunz*, Die synagogale Poesie des Mittelalters, S. 402. Auf dieselbe Weise entstand die Aussprache תּוֹרְגְּמָן. Die Erweiterung dieser Form zu מְתוֹרְגְּמָן fand unter dem Einfluss des Participiums מְתַרְגֵּם statt. Man darf also nicht mit *Levy* (IV, 668b) sagen, dass תורגמן aus מתורגמן verkürzt sei. Die Schreibung תּוּרְגְּמָן (*Siegfried-Strack*, Lehrbuch der neuhebr. Sprache, S. 49: תְּרְגְּמָן) ist unberechtigt. [3] Der *Lowe*'sche Text (s. vor. Anm.) hat beide Male תרגמן, der gewöhnliche Mischnatext (auch der im bab. Talmud, Megilla 23b f.) beide Male מתורגמן, der im jerus. Talmud das erste Mal מתורגמן, das zweite Mal תורגמן. Meine Mischnahandschrift (Moed mit Maimûni's Commentar) hat das erste Mal תרגמן, das zweite Mal תורגמן. [4] So, nicht להשיב, muss gelesen

תְּשׁוּבָה, Antwort, Widerlegung. Sd zu 14, 7 (94b unt.): מכאן תשובה לאומרים אין תורה מן השמים[1]; zu 32, 39 (139b 13): זאת תשובה לאומרים אין רשות בשמים[2]. — Halachisch: S zu 12, 5 (58d 16): זו תשובה לדבר; zu 6, 3 (30a 2): שתי תשובות בדבר. In Sd zu 32, 14 (135b 27) sind als Bestandtheil der Traditionslehre ausser den קלים וחמורים וגזרות שוות (s. oben, S. 16, Z. 8) auch die תשובות genannt; sie entsprechen dem Textworte עתודים, Böcke. Wahrscheinlich ist der kampflustige Bock (s. Dan. 8, 5) als Bild der in der exegetischen Discussion ins Feld geführten Argumente und Widerlegungen gedeutet.

---

werden (s. Lekach tob z. St., auch Jalkut hat das unrichtige להשיב). Die Worte sind eine Deutung der Textworte „er soll zum Volke reden". D. h. der Prophet soll selbst zum Volke reden und nicht einen Sprecher hinsetzen, der für ihn vorträgt. הושיב תורגמן ist soviel wie das spätere אוקים אמורא.

[1] Vgl. Chullin 60b. [2] S. auch oben, S. 164, Anm. 3.

NACHTRAG.

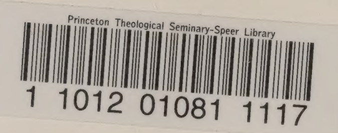
In den jüngst durch *S. Schechter* herausgegebenen weiteren Fragmenten des hebräischen Sirach (The Wisdom of Ben Sira... Cambridge 1899) finden sich folgende, im vorstehenden Wörterbuche behandelte neuhebr. Ausdrücke:

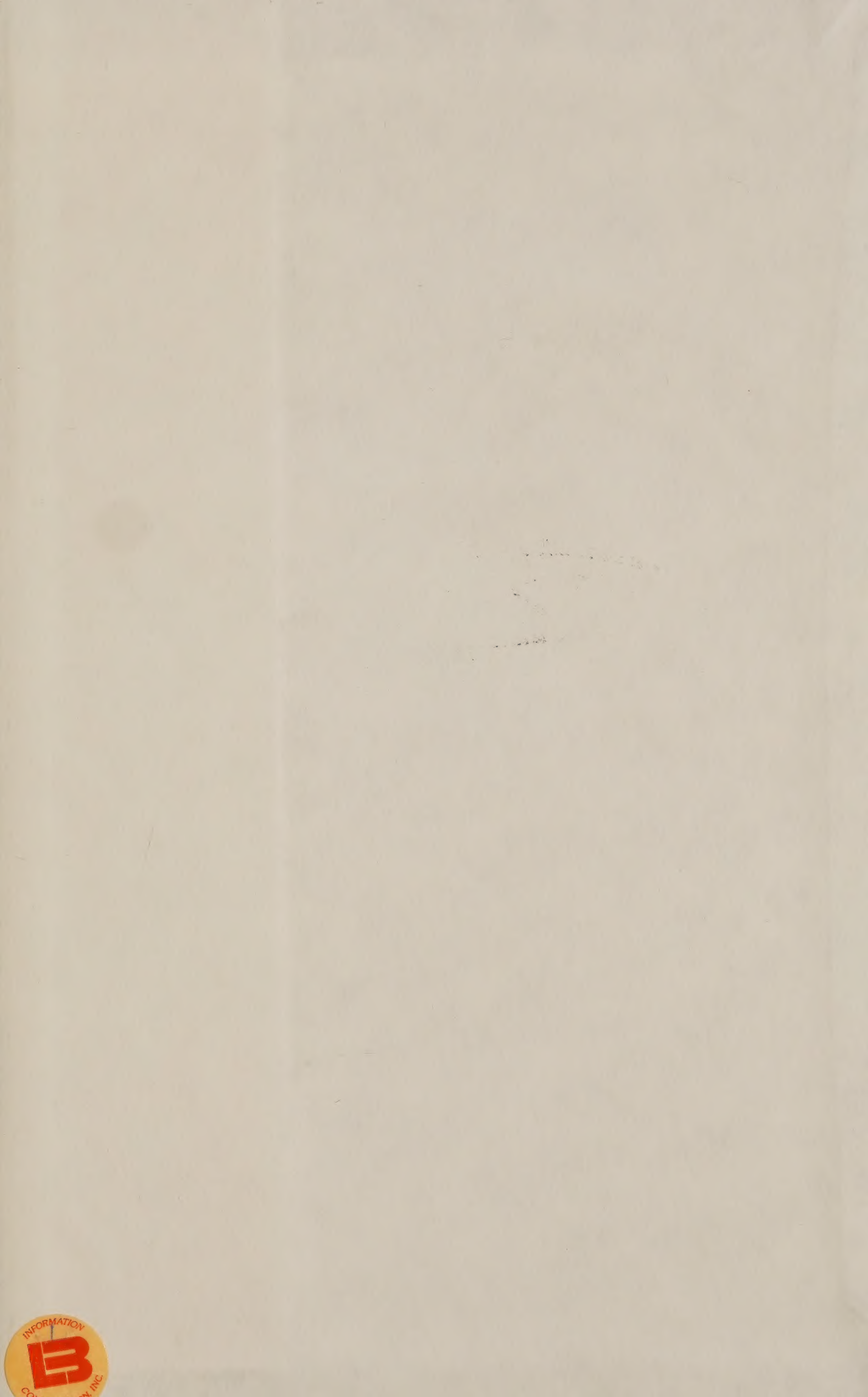
כיוצא בו, 38, 17; s. oben S. 75.
בבית מדרשי, 51, 23; s. oben S. 103.
סמך על, 5, 10; s. oben S. 133.

Diese Sirach-Stellen sind die ältesten Fundorte für die betreffenden Ausdrücke.

Zu S. 146, Anm. 1. Zu No. 3 vgl. *Geiger,* Jüdische Zeitschrift IX, 310.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.


Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01081 1117


INFORMATION